قسم مقارنة الأديان
كلية أصول الدين
الجامعة الإسلامية العالمية
إسلام آباد - باكستان

بحث مقدم لنيل درجة دكتوراه في مقارنة الأديان

المعاد في الهندوسية

دراسة مقارنة من وجهة نظر إسلامية

إشراف

الأستاذ الدكتور أحمد محمد جاد
أستاذ ورئيس قسم العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين
الجامعة الإسلامية العالمية
إسلام آباد - باكستان

إعداد

أمة الرفيع محمد بشير
طالبة دكتوراه مقارنة الأديان بكلية أصول الدين،
الجامعة الإسلامية العالمية
إسلام آباد - باكستان

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

إلى

اللّذين تولياني بالرعاية والعنايـــة صـــغيرة

وغرسا في قلبي حب الإسلام والعلم كبيرة

وبعثـــا في روحـــي العـــزم والثقـــة

إلى أبي وأمي

ثمرة غرس وباكورة وفاء !!

رب ارحمهما كما ربياني صغيرا

كلمة الشكر والتقدير

الحمد لله الذي تتم بنعمته الصالحات. لم يكن من السهل إنجاز هذا البحث لولا توفيق الله سبحانه وتعالى. فله المنة أولا وآخرا. ثم أشكر بعد ذلك كل من ساعدني في القيام بهذه المهمة وعلى رأسهم الأستاذ/ سلامة موسى حيث شجعني على الكتابة حول هذا الموضوع. كما أسجل فائق شكري وتقديري لأستاذي ومشرفي الأستاذ د/ أحمد محمد جاد الذي كان مخلصا، أمينا في توجيهاته وبتشجيعه المحفز استطعت إنجاز هذه الرسالة من وضع الخطة إلى أن أكملتها. فأدعو الله سبحانه وتعالى أن يبارك في علمه وعمره ورزقه لكي تنتفع به الأمة الإسلامية وفي الحقيقة استفدت منه استفادة كبيرة في الفصول الدراسية على جميع السنوات من البكالوريوس إلى دكتوراه، وأ. د/ نبيل الفولي الذي أولى بالغ الاهتمام بمناقشتها بعد أن سافر د/ أحمد محمد جاد.

ولا يسع لي إلا أن أشكر الأخ "مشرق كياني" بالسفارة الهندية في باكستان الذي ساعدني في الحصول على الكتب المقدسة للديانة الهندوسية باتجاهاتها المختلفة. كما أنني أسجل شكري لكيتا (Gita) سكرتيرة في بنارسي داس للطباعة والنشر التي كلما اتصلت بها هاتفيا فساعدتني في البحث عن الكتب التي كنت احتاج إليها وإن لم تجد، فكانت تصور لي بعض الأجزاء من مكتبات مختلفة.

ولا أنسى هنا دور "بهجوان داس" عالم الهندوسية في كراتشي الذي كنت أتصل به دائما من أجل توضيح المفاهيم الهندوسية، فكنت أتصل به من أجل تأكيد توثيق المفاهيم الخاصة بهذه الديانة.

كما أشكر زوجي الذي شجعني على مواصلة الدراسة في مرحلة دكتوراه، ولم يأل جهدا في توجيهي وإرشادي، إلى حد أنه كان يختلف معي إلى مكتبات مختلفة في إسلام آباد ولاهور حتى يجمع لي المادة العلمية. فجزاه الله خير جزاء.

كما لا يمكن أن أنسى دور أخواتي وأمي في رعاية أطفالي طول هذه الفترة.
ولا يسعني إلا أن أشكر أساتذتي الأفاضل الذين قاموا بتدريسي في مرحلة دكتوراه مثل الأستاد د/ جلاء إدريس، الأستاذ د/ سلامة موسى، والأستاذ د/ دين محمد.

وأشكر جامعتي "الجامعة الإسلامية العالمية" التي أتاحت لي فرصة الدراسة بها.
آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

أمة الرفيع محمد بشير
قسم مقارنة الأديان
كلية أصول الدين
الجامعة الإسلامية العالمية

مُقَدِّمَة

مـقـدمـة

إن الاطلاع على ديانات البشر، والبحث فيها، يدلان على أن الإيمان بخلود النفس وبقائها بعد الموت، إن في هذا العالم أو العالم الأخروي، كانت السمة العامة أو القاعدة الأساسية المشتركة بين جميع الشعوب من لدن آدم عليه السلام إلى محمد صلى الله عليه وسلم.

فلا توجد أمة ولا شعب إلا فكرت في أسئلة تخص المعاد أو الحياة الأخروية، ثم حاولت إيجاد حلول لها، سواء وافقت العقل أم خالفته، إلا أنها تحدثت في هذه القضايا، مثل: ما العالم؟ ما الإنسان؟ كيف بدءا؟ ومن أين جاءا؟ وما الهدف من خلقهما؟ وما هي نهايتهما؟ ما الهدف من الحياة التي يحياها الإنسان الآن؟ وما حقيقة الموت الذي يلاحقه؟ وما هو النظام الذي يجب أن يسير عليه أثناء عبوره هذه الدنيا؟ وماذا ينتظره بعد الموت؟ وهل يوجد هناك شيء من الثواب والعقاب؟.

إذاً قضية خلود النفس ومصير الإنسان قد شغلت بال الناس منذ عهد قديم؛ ولذلك حاولت كل الأديان أن تقدم حلولا مناسبة لهذا التساؤل، فمنهم من قال بالخلود المتمثل في النيرفانا، ومنهم من نادى بالخلود الشخصي مثل الهندوسية، ووجد أيضا من قال بالخلود الاجتماعي كأفلاطون، ثم جاءت الديانة المسيحية لكي تتحدث عن البعث بعد الموت.

وهكذا نجد جميع الأمم التي عاشت على ظهر الأرض منذ عصر آدم، فكرت وناقشت هذه القضايا؛ لأن الموت ظاهرة يراها جميع البشر أمامهم.

أهمية المعاد في الهندوسية

إن الهندوس من الأمم التي فكرت في خلق الإنسان ومصيره بعد الموت، كما أنها تتحدث عن نهاية العالم. فلذلك نادت بالتناسخ الذي يعني أن الروح لا تفنى بعد

الموت وإنما تحاسب لكي تعود إلى العالم مرة أخرى في قالب آخر حي يتمتع بالجزاء المترتب على أعمالها، ثم قانون العمل وعلاقته بالجزاء وهو الكارما (Karma) من جزئيات المعاد في هذه الديانة. حيث ترى أن قانون العمل والجزاء المترتب عليه (كارما) يلعب دورا هاما في تطور الشخصية الإنسانية؛ لأن أعمال الإنسان هي التي توجه وتحدد تصرف الإنسان وسلوكه في حياته. فالإنسان يزرع ما يحصد في الدنيا والآخرة. والإيمان بالحياة بعد الممات يــترك آثارا عميقة في نفس الإنسان حسب هذه الديانة،كما أن إيمانها بالحساب والجنة والنارن يدل على أهمية هذه العقيدة في الديانة الهندوسية.

ويؤيد ذلك شارح بهجاوت كيتا حيث يرى أن العارف عندما يؤمن بوقوع المعاد، يستطيع الصمود أمام المصائب والآلام، ويراها بعين الاستحسان؛ لأنه يعرف أن هذه المصائب تقربه من الإله، فيكثر من ذكره من أجل نيل السعادة المطلقة في الحياة الأخروية.

والإيمان بالبعث والآخرة يبعث الرضا والسكينة والأمل في نفس الإنسان، ويستطيع أن يقوم بدوره في أسرته ومجتمعه إيجابيا، فيتولد في نفسه الإحساس بالواجب، فلا يعيش إلا من أجل تحقيق الفضائل التي يريد تحقيقتها في نفسه وأهله وأمته، ولا يكترث بالآلام والمصائب التي تعيق طريقه في تحقيق تلك الأهداف النبيلة السامية.

ونظرا لهذه الأهمية لفكرة المعاد في الهندوسية، وقد كانت تثير بعض التساؤلات في ذهني كطالبة بقسم مقارنة الأديان تهتم بالحياة الأخروية في هذه الديانة وغيرها من الديانات؛ ومن هذه التساؤلات: هل الديانة الهندوسية تتحدث عن الموت؟ وما اعتقادها في كيفية احتضار الإنسان عند الموت؟ وما هو المآل الذي تصير إليه الروح عندها؟ وهل ظاهرة الموت عندها تعتري البدن فقط أم البدن والروح معا؟ وهل هناك جنة متصفة بالنعم المعنوية والحسية فيها أم لا؟ وما هي صورة دار العذاب ودار النعيم في هذه الديانة؟ وهل تعتقد بالتناسخ فقط فيما يتعلق بمصير الروح؟ وإلى ماذا مصير العالم؟ وكيف تكون نهايته حسب هذه الديانة؟ وهل هناك علامات تنبئ بوقوع أو قرب نهاية العالم فيها

أم لا؟ وهل هذه الديانة تؤمن بالميزان والحساب، والصراط والحوض مثل الإسلام أم لا تعتقد بهذه الجزئيات العقدية؟ فحاولت البحث عن جميع هذه الأسئلة في بحثي لكي أجد حلولا مناسبة لها.

أسباب اختيار هذا الموضوع

وقع اختياري على دراسة مفهوم **المعاد في الديانة الهندوسية** خاصة لأسباب عديدة، وهي كما تلي:

أولا: من المعروف أن العلاقات السياسية والثقافية بين باكستان والهند علاقات متوترة وقلقة؛ ولذلك نادى مسلمو الهند بتأسيس دولة خاصة بهم حيث يستطيعون ممارسة دينهم في جو يتسم بالحرية. وكل ذلك لأنهم قد عانوا ألوانا شتى من الاضطهاد والتنكيل على أيدي الهنادكة. ومازالت قضية كشمير تثير القلق لدى مسلمي الهند وباكستان، ومن هنا نشأت لدي رغبة الاطلاع على هذه الديانة لكي أتعرف على طبيعة هذا الشعب.

ثانيا: قلة الدراسات العلمية باللغة العربية عن الديانة الهندوسية، حيث وجدت اهتمام العرب بدراسة اليهودية والمسيحية أكثر من الهندوسية بكثير جدا، مما قد يرجع سببه إلى أنهم يعانون من اليهود والمسيحيين مثل ما يعانيه مسلمو شبه القارة من الهنادكة.

ثالثا: عدم اعتماد الكتابات العربية على المصادر الأصلية للديانة الهندوسية، فهم يعتمدون على مؤلفات الغرب عند الحديث عن هذه الديانة. ماعدا البيروني الذي عاش بين الهنادكة قديما، وتلقى منهم ديانتهم، ثم قام بتأليف كتابه العظيم المسمى بكتاب الهند الكبير أو – ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة.

رابعا: وجدت أن الكتب والمؤلفات التي تتحدث عن الديانة الهندوسية تبحث

فيها كديانة فقط، ولا تركز على مفهوم المعاد بجميع جزئياته، وإنما تمر بالتناسخ، وتعرضه بسرعة. فيشعر القارئ بأن فكرة المعاد في الهندوسية تشتمل على التناسخ فقط، فلا جنة ولا نار، ولا حساب ولا عذاب في هذه الديانة.

خامسا: إن الكتب العلمية الكلامية والعقائدية كلما تحدثت عن مبدأ المعاد، فإنها تحصر موضوع المعاد في الهندوسية في التناسخ والرد عليه مثل التناسخ عند ابن حزم، وابن قيم الجوزية، ابن سينا وغيرهم. ولا نجد لديهم حديثا عن الجنة والنار، ولا عن نهاية العالم والعلامات الخاصة به.

فكل هذه الأسباب حملتني على اختيار هذا الموضوع، حتى أقوم بدراسة هذه الفكرة في ضوء الكتب المقدسة الدينية؛ لدى الهندوس، مثل: الفيدات، والأبانيشادات، وبهجاوت كيتا، ومهابهارتا، بالإضافة إلى كتب القوانين المقدسة.

الدراسات السابقة في هذا الموضوع

إن الاطلاع على مؤلفات الغربيين الذين درسوا الديانة الهندوسية يدل على أنهم تناولوا بعض الجزئيات لهذا الموضوع دراسة ونقدا وتحليلا. مثل:

1. **Hinduism,** R C Zaehner, London, Oxford University Press, 1962

حيث تحدث عن التناسخ والخلاص، ثم مصير الأرواح بعد الموت حسب الرؤية الهندوسية. ولكنه لم يتحدث عن الموت ومفهومه، ثم الجنة والنار، ونهاية العالم في ضوء نظرية كلبا(Kalpa). ولذلك حاولت إلقاء الضوء على هذه الأمور أيضا.

2. **A Survey of Hinduism**, Klaus K Klauster, Munshiram Manuherlal Publishers, Dehli, 1988

تحدث عن التناسخ، والكارما. وقد أشار إلى وجود الجنة والنار فقط دون ذكر النعيم في الجنة وعذاب النار، وطبقاتها ونوعية العذاب لكل طبقة من هذه الطبقات.

3. **Meanings of Death**, Jhon Bowker, Cambridge University Press, 1996

بعد الاطلاع على هذا الكتاب يتبين للقارئ أنه لم يتحدث عن نهاية العالم،

وإنما اكتفى بذكر معنى الموت، ومصير الروح بعد الموت في حالة التناسخ أو الجنة أو النار. و لم يتحدث عن مصير الكون والعلامات التي تنبئ بهلاك وتدمير العالم المادي.

4. **Hindu Concept of Life and Death**, Shayam Ghosh, Munshiram Manuherlal Publishers, Dehli, 2002

تناول هذا الكتاب مفهوم الموت في الهندوسية، ثم تحدث عن مصير الروح بعد الموت إما إلى جهنم وإما إلى الجنة باختصار، فلم يتحدث عن كيفية احتضار الإنسان عند الموت إذا كان صالحا أو طالحا، كما أنه ذكر أسماء بعض طبقات النار، إلا أنه لم يتعرض لذكر العلامات التي تنبئ بوقوع نهاية العالم في ضوء نظرية كلبا، كما أنه لم يذكر الأحداث الكونية العظيمة التي ستحدث وقت نهاية العالم.

5. **Life After Death**, Farnaz Masumian, One World Oxford, Ed, 2, 1996

تتحدث صاحبة هذا الكتاب عن فكرة الموت والخلود في الهندوسية، واعتمدت على الفيدات والأبانيشادات، إلا أنها ترى أن الهندوسية تهتم بالمعاد الفردي فقط ولا تبين لنا كيفية المعاد الكوني. فأثبتُّ في رسالتي أن الهندوسية تتحدث عن برالايا (Paralaya) أو المعاد الكوني أيضا، فنجد الإرشارات إلى هذه الفكرة في بهجاوت كيتا (Bhagvat Gita)، ونضجت في فوراناز (Puranas) في حين أن فرناز لم ترجع إلى فوراناز، ولذلك ربما وصلت إلى هذه النتيجة الخاطئة.

ثم وجدت البيروني يتحدث عن فكرة المعاد كجزئية من الجزئيات التي تخص الديانة الهندوسية، وركز على الديانة ككل. أما رسالتي فهي تناولت فكرة المعاد ككل، حيث حاولت إلقاء الضوء على جميع الظواهر الخاصة بالمعاد؛ من ذكر التيارات التي آمنت بها أو جحدت، ثم المفاهيم الأساسية التي تخص المعاد؛ مثل: الروح، والكارما، والتناسخ، والروح الكلي والجزئي والخلود، والموت، وكيفية احتضار الإنسان، ثم محاسبته ودخوله جهنم أو الجنة، والميزان، إلى نهاية العالم.

المصادر الأساسية للديانة الهندوسية التي رجعت إليها

أما المصادر الأساسية التي رجعت إليها من أجل دراسة الهندوسية فهي كما

يلي:

مجموعة ساتها باتها (خمسة أجزاء)

وتعتبر هذه المجموعة مصدرا أساسيا للأساطير الخاصة بالعصر الفيدي، والفلسفة والسحر. وهي تقع في خمسة أجزاء باللغة الإنجليزية في موسوعة الكتب المقدسة للأديان الشرقية:

Satha Patha Brahmana, part i-v, Sacred Books of the East, Ed Max Muller, translated by Julius Eggling, Aryan Books Int'l, New Dehli, 1993, vol. 12, 26, 41, 43, 44.

الفيدات الأربعة:

وقد سبق أن عرّفت بها في التمهيد.

الأبانيشادات:

مجموعة من الأبانيشادات التي تشتمل على حكمة المعلمين الروحيين، وهي الجزء الأخير من الفيدات. وهي تبحث عن قضايا فلسفية دينية، مثل مفهوم الإله، والروح، والروح الفردي، والكلي وغيرها. وقد رجعتُ إلى هذه المجموعة في موسوعة الكتب المقدسة للأديان الشرقية.

The Upanisads, part I-II, Sacred Books of the East, Ed and translation by Max Muller, Aryan Books Int'l, New Dehli, 1993.

ملحمتان:

والمراد بهما أولاً بهجاوت جيتا وثانيا مهابهارتا، أما بهجاوت جيتا فإنه يتحدث عن المفاهيم الأساسية الخاصة بالحياة الأخروية بالإضافة إلى الجزاء الذي يترتب على العمل.

The Bhagvat Gita, Sacred Books of the East, Ed Max Muller, translated by Kashinath Trimpak Telang, Aryan Books Int'l, New Dehli, vol. 29, 1993.

أما مهابهارتا فيركز على المفاهيم نفسها أيضا، ولكنها لا توجد في هذه المجموعة.

كتب القانون:

مثل قانون منو الذي يشتمل على تلك المجموعة من القوانين الدينية والمبادئ الاجتماعية التي تضبط حياة الهندوسي، حتى يحصل على الخلاص نهائيا. وكتب القوانين خمسة في هذه الديانة، وهي كما يلي:

1. *The Grihya Sutra*, part-I-II, Sacred Books of the East, Ed. by Max Müller, Translated by Hermann Pldenbeg, Aryan Books Int'l., New Dehli, Vol. 29, 30, 1993
2. *Sacred Laws of Aryas*, part-I-II, Sacred Books of the East, Ed. by Max Müller, Transl. by Georg Buhler, Aryan Books Int'l., New Dehli, 1993
3. *The Institutes of Vishnu*, Sacred Books of the East, Ed. by Max Müller, Translated by Julius Jolly, Aryan Books Int'l., New Dehli, Vol. 14, 1993
4. *The Laws of Manu*, Sacred Books of the East, Ed. by Max Müller, Translated by G. Buhler, Aryan Books Int'l., New Dehli, Vol. 25, 1993
5. *The Minor Law Books*, Sacred Books of the East, Ed. by Max Müller, Transl. by Julius Jolly, Aryan Books Int'l., New Dehli, Vol. 33, 1993

مجموعة فوراناز (Puranas):

وهي تشتمل على الأساطير الدينية المستمدة من الفيدات، وهي ثمانية عشر كتابا، وتعتبر مصدر علم الكلام للديانة الهندوسية. تدور المناقشة فيها حول مفهوم الألوهية، أي الثالوث. وقد رجعت إلى ستة من فوراناز وهي كما يلي:

1. *The Agni Purana*, Compilation B K Chaturvedi, Diamond Pocket Books, New Dehli, 2004
2. *The Garuda Purana*, Compiled by B K Chaturvedi, Diamond Pocket Books, New Dehli, 2005
3. *The Kalki Purana*, B K Chaturvedi, Diamond Pocket Books, New Dehli, 2004
4. *The Linga Puran*, B K Chaturvedi, Diamond Pocket Books, New Dehli, 2004
5. *The Vishnu Purana*, Compilation Dr. Murdoch, The Christian Literature Society, London, 1906
6. *The Varaha Purana*, B K Chaturvedi, Diamond Pocket Books, New Dehli, 2004

منهج البحث

لقد قمت باستخدام منهج المقارنة حتى أقارن الجزئيات الموجودة في الهندوسية مع ما وجدته في الإسلام مما يخص موضوع المعاد. وكل ذلك اعتمادا على

النصوص الأصلية للديانتين، كما أنني اعتمدت على المنهج التاريخي من أجل تتبع تطور ظاهرة ما، فوجدت البرهمناز (Brahmanas) أقدم النصوص، فحاولت دراسة ظاهرة الموت في هذه برهمناز إلى الفوراناز (Puranas)، حتى نفهم مدى تطور هذه الظاهرة، وفي ذلك كله اعتمدت في البحث على المنهج التحليلي الذي يتناول جزئيات هذا الموضوع على نحو تفصيلي ينتقل فيها من الجزء إلى الكل من أجل محاولة تقديم فهم متكامل لموضوع المعاد في الهندوسية، مع التركيز على الجانب النقدي من وجهة النظر الإسلامية لهذه المسألة.

خطة البحث

وقد جاءت هذه الرسالة في مقدمة وتمهيد وأربعة فصول وخاتمة.

أما **المقدمة** فتناولت أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، مع ذكر بيان الدراسات السابقة. كما أنها تبين منهج البحث الذي اعتمدت عليه.

ثم **التمهيد**، ويعرض لنا معنى المعاد لغة واصطلاحا، ثم موقف علماء الإسلام من عقيدة البعث، وبعد ذلك مدى اهتمام الأديان السماوية والوضعية بهذه الفكرة، لإثبات أنه عنصر أصيل في معظم أديان العالم.

وفي الفصل الأول (الروح، أحوالها ومصيرها في ضوء التراث الفلسفي الهندوسي) عقدته لبيان التيارات الإيمانية الهندوسية مثل سماكهيايوجا (Smakhya Yoga)، نيايا ويشكا (Nayaya Vaishiska) وبرواميمامسا (Purva Mimamsa) من أجل التعرف على موقفها من الروح، والكارما (Karma)، وموكشا (Moksa) أو الخلاص. فعرفت أنها تؤمن بوجود الروح، وتقدم الأدلة العقلية على وجودها، كما أنها تبين بالتفصيل قانون العمل (Karma) والجزاء الذي يترتب عليه. ثم يأتي دور بروامیمامسا التي آمنت بهذه المفاهيم، وإن كانت تختلف في بيان بعض الأمور الفرعية الخاصة بهذه المفاهيم.

الفصل الثاني (العقائد المتصلة بالمعاد في الهندوسية) وهو يمثل صلب الموضوع، حيث تناولت فيه المفاهيم الأساسية المرتبطة بالمعاد في الهندوسية، كالكارما

والتناسخ، والمعاد والروح، وفكرة الخلود في الهندوسية وغيرها. ثم عرضت موقف الإسلام من هذه المفاهيم من أجل التعرف على أوجه التشابه والاختلاف بين الديانتين فيها.

الفصل الثالث (المعاد الفردي والكوني) وجاء هذا الفصل لكي يعقد المقارنة الخاصة بأحداث ووقائع اليوم الآخر مثل الموت، ومصير الأرواح بعد الموت، وكيفية محاسبتها، ثم الميزان وأشراط الساعة، وفكرة البعث والمصير النهائي لهذا الكون. والعلامات التي تنبئ بقرب نهاية العالم. وأخيرا وصلت إلى نتيجة بأن الإسلام قد اهتم ببيان هذه الجزئيات اهتماما بالغا، وكان دقيقا في وصفها، كما أننا لا نجد الحديث في الهندوسية عن بعض الجزئيات الموجودة في الإسلام مثل الحوض، والبرزخ، وغيرها من الأمور الخاصة بالحياة الأخروية.

ثم عقدت **خاتمة** ضمنتها أهم نتائج البحث.

ثم جاءت **قائمة المصادر والمراجع**.

وأخيرا فهذا ما وفقني الله إليه في عرض موضوع المعاد بين الهندوسية والإسلام، فإن كنت قد أصبت فإنه توفيق من الله تعالى، وإن كنت قد أخطأت فهو من نفسي. فأدعوه تعالى أن يتقبل ما أصبت فيه الحق، ويغفر عما أخطأته فيه إنه ولي ذلك. والحمد لله الذي تتم بنعمته الصالحات.

تمهيد

تمهيد

إن الإيمان باليوم الآخر من أهم أركان الإيمان، ولذلك نجد القرآن الكريم حافلا بذكر هذا الركن العظيم، مهتما بتقريره في كل مناسبة، منبها إلى وقوعه في كل مناسبة بأساليب شتى وأسماء عديدة. فمثلا إنه ربط الإيمان به بالإيمان بالله عز وجل في قوله: ﴿وَلَـٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ﴾(١).

وقوله تعالى: ﴿مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَعَمِلَ صَـٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾(٢).

وقوله تعالى: ﴿قَـٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ﴾(٣).

وليس هذا فحسب وإنما من مظاهر اهتمام القرآن به، كثرة ما سماه الله به من الأسماء، التي يدل كل واحد منها على ما سيقع فيه من الأهوال، فمن أسمائه في القرآن: القيامة(٤)، الساعة(٥)، ويوم الدين(٦)، ويوم الحساب(٧)، وغيرها.

والحقيقة أن "من أهم الحقائق التي يدعونا الدين إلى الإيمان بها: فكرة الآخرة. والمراد بها: أن هناك عالما آخر غير عالمنا الحاضر، وسوف نعيش في ذلك العالم خالدين، وأن عالمنا هذا هو مكان الاختيار والابتلاء، وجد فيه الإنسان لأجل معلوم، وأن الله سوف ينهى هذا العالم حين يحين أجله، لبناء العالم الآخر، على طراز

(١) البقرة: ١٧٧
(٢) البقرة: ٦٢
(٣) العنكبوت: ٣٦
(٤) الحج: ١٧
(٥) النحل: ٧٧
(٦) الفاتحة: ٤
(٧) ص: ٢٦

جديد، وأن الناس سوف يبعثون مرة أخرى، وسوف تعرض أعمالهم -خيرا أو شرا- على محكمة الله"[١].

ثم نجد أن علم مقارنة الأديان وتاريخها قد اهتم بدراسة هذه العقيدة من نواح مختلفة؛ حتى تبرز أهمية المعاد في الدين، ودوره في نشأة وتطور الحضارات، فنجد د.انتصار الحق يؤكد هذه الحقيقة قائلا: "إن فرع فلسفة الدين يختص بدراسة طبيعة وحجية الدين، كما أنه يهتم بدراسة العقائد الأساسية في الأديان؛ مثل: الوحي، مفهوم الإله، والتجربة الروحية، والروح والخلود، والمعجزات وغيرها"[٢].

إذاً قضية أو مفهوم الروح والخلود مفهوم ذو صلة متينة بالمعاد، ولهذا يجب دراسة خلود النفس الروح على حد تعبير المؤلف.

ويؤكد أي، آر. موهاباترا (A R Mohapatra) نفس الحقيقة في كتابه فيقول: "إن الهندوسية -مثل الأديان الأخرى- اهتمت بدراسة الحياة الأخروية اهتماما بالغا، حيث نجد نصوصا عديدة في كتبها المقدسة تشير إلى مصير الإنسان بعد الموت؛ مثل قانون الكارما وآثاره المترتبة على حياة الإنسان، وذكر الجنات والنار، ومفاهيم أخرى ترتبط بهذا المفهوم"[٣].

وليس هذا فحسب، وإنما يقرر جون هك (Jhon Hick) وجود الإحساس بهذه العقيدة في الضمير البشري، حيث يفكر الإنسان في مصيره دائما بعد الموت، فيرى الأدلة التجريبية (Empirial evidences) قد أكدت حقيقة حياة الإنسان بعد الموت، عن طريق العلوم المختلفة في القرن المعاصر، مثل الاتصال بالأرواح وغيرها[٤].

وقبل البدء في هذا الموضوع، وقبل التعرض لمناقشة هذا المفهوم في

---

(١) الإسلام يتحدى، وحيد الدين خان، تعريب ظفر الإسلام خان، مراجعة وتحقيق د/ عبدالصبور شاهين، دار البحوث العلمية، ط ٢، ١٩٧٣م، ص ٧٩

(2) *Philosophy of Religion*, Feroz Sons (pvt) Ltd, Lahore, 1991, p. 33

(3) *Philosophy of Religion*, Sterling Publications, New Dehli, 1985, p.13

(4) *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*, Macmillan Press, 1993, p. 183

الهندوسية في ضوء مفاهيمها المرتبطة بالمعاد، وقبل استعراض آراء المدارس المختلفة فيه قديما وحديثا، يجدر بنا تحديد المعاني والمفاهيم المتعددة لكلمة المعاد من حيث اللغة والاصطلاح حتى نواصل مناقشتنا على بصيرة، وذلك من خلال المباحث التالية:

معنى المعاد لغة واصطلاحا

المعاد في القرآن الكريم

المعاد في الحديث الشريف

كلمة المعاد اصطلاحا

التعريف بالديانة الهندوسية

المعاد في الديانة الهندوسية

معنى المعاد لغة واصطلاحا

١. ١: أما لغة

حسب لسان العرب: المعاد: المصير والمرجع، والآخرة معاد الخلق. قال الأزهري: بدأ الله الخلق أحياء، ثم يميتهم، ثم يعيدهم أحياء كما كانوا. قال عز وجل: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبۡدَؤُاْ ٱلۡخَلۡقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾[١]، وقال ﴿إِنَّهُۥ هُوَ يُبۡدِئُ وَيُعِيدُ﴾[٢] فهو (سبحانه تعالى) الذي يعيد الخلق بعد الحياة إلى الممات في الدنيا وبعد الممات إلى الحياة يوم القيامة"[٣].

فالمراد بالمعاد: الحياة الآخرة والمرجع والمصير[٤].

ويذكر صاحب مختار القاموس[٥]: أن المعاد هو المرجع والمصير. والمعاد: مكة والجنة وبكليهما فُسِّر قوله تعالى ﴿لَرَآدُّكَ إِلَىٰ مَعَادٖ﴾[٦].

١. ٢: المعاد في القرآن الكريم

أما كلمة المعاد في القرآن الكريم، فقد وردت في قول الله (سبحانه وتعالى): ﴿إِنَّ ٱلَّذِى فَرَضَ عَلَيۡكَ ٱلۡقُرۡءَانَ لَرَآدُّكَ إِلَىٰ مَعَادٖۚ قُل رَّبِّىٓ أَعۡلَمُ مَن جَآءَ

---

(١) الروم: ٢٧

(٢) البروج: ١٣

(٣) لسان العرب، ابن منظور، نشر أدب الحوزة، إيران، ج ٣، ص ٣١٧

(٤) المعجم الوسيط، الجزء الثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ص ٦٤١. وانظر الصحاح، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور عطاء، ج ٢، ص ٤

(٥) مختار القاموس، الطاهر أحمد الزاوي، الدار العربية للكتاب، ليبيا، ١٩٧٧م، ص ٤٤٣

(٦) القصص: ٨٥

﴿بِٱلۡهُدَىٰ وَمَنۡ هُوَ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ﴾[١].

ويفسر الإمام الفخر الرازي هذه الآية قائلا:

"يعني إلى مكة ظاهرا عليهم، وهذا أقرب؛ لأن ظاهر المعاد أنه كان فيه وفارقه، فحصل العود، وإن كان سائر الوجوه محتملا... وقال: ﴿قُل﴾ للمشركين ﴿رَّبِّيٓ أَعۡلَمُ مَن جَآءَ بِٱلۡهُدَىٰ﴾ يعني نفسه وما يستحق من الثواب في المعاد والإعزاز بالإعادة إلى مكة، ﴿وَمَنۡ هُوَ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ﴾ يعنيهم وما يستحقون من العقاب في معادهم"[٢].

إذًا يرى الإمام الفخر الرازي أن المراد بكلمة "المعاد" في الآية الكريمة مكة والآخرة.

ويشرح لنا الزمخشري كلمة المعاد في تفسيره "الكشاف" فيقول:

﴿فَرَضَ عَلَيۡكَ ٱلۡقُرۡءَانَ﴾ أوجب عليك تلاوته وتبليغه والعمل بما فيه: يعني أن الذي حملك صعوبة هذا التكليف ليثيبك عليها ثوابا لا يحيط به الوصف. و﴿لَرَآدُّكَ﴾ بعد الموت ﴿إِلَىٰ مَعَادٖ﴾ أي معاد ليس لغيرك من البشر وتنكير المعاد لذلك. وقيل المراد به مكة"[٣].

إذًا يميل الإمام فخر الدين الرازي إلى المعنيين، وإن كان يرجح مكة على المعاد بينما الإمام الزمخشري يرجح المرجوح عند الرازي. وذهب الآلوسي في تفسيره "روح المعاني" إلى أن المراد بكلمة "المعاد" في الآية مكة باعتبار أنها مأخوذة من العادة لا من العود. وهو كما في صححيح البخاري وأخرجه ابن أبي شيبة وعبد بن

(١) القصص: ٨٥

(٢) التفسير الكبير، المجلد التاسع، المكتبة الحقانية، بيشاور، باكستان، ص ١٩- ٢٠

(٣) الكشاف، الجزء الثالث، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ص ٤٣٦

حميد والنسائي وابن جرير... والبيهقي في الدلائل من طرق عن ابن عباس: مكة[١].

ثم يقول: "وروي عن غير واحد أن الآية نـــزلت بالجحفة[٢] بعد أن خرج (صلى الله عليه وسلم) من مكة مهاجرا واشتاق إليها، ووجه ارتباطها بما تقدمها، تضمنها الوعد بالعاقبة الحسنى في الدنيا كما تضمن ما قبلها الوعد بالعاقبة الحسنى في الآخرة"[٣]. فالكلمة تحتمل عنده المعنيين مرجحا مكة على العاقبة الحسنى في الآخرة.

ولنرجع لمزيد من التأكيد إلى تفسير القرآن العظيم، فيقول أبوالفداء إسماعيل بن كثير:

﴿لَرَآدُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ﴾ أي إلى يوم القيامة، فيسألك عن ذلك كما قال تعالى ﴿فَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾[٤]. وقال السدي عن أبي صالح عن ابن عباس: يقول لرادك إلى الجنة ثم سائلك عن القرآن... وقال الحكم بن أبان عن عكرمة عن ابن عباس ﴿لَرَآدُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ﴾ قال إلى يوم القيامة، والمراد به لرادك إلى الموت، ولرادك إلى معدنك من الجنة...الخ[٥].

إذًا نجد أن المفسرين الكبار قد فسروا كلمة المعاد في الآية بمكة، وبالحياة الأخروية وبالموت. فالحياة الأخروية والموت كلها مفاهيم ذات صلة متينة بالمعاد، وربما

(١) روح المعاني، الجزء العشرون، مكتبة امداديه، ملتان، باكستان، ص ١٢٨

(٢) الـــجُحْـــفَـــةُ، بالضم ثم السكون والفاء، كانت قرية كبيرة ذات منبر، على طريق المدينة من مكة على أربع مراحل، وهي ميقات أهل مصر والشام إن لم يمروا على المدينة، فإن مرّوا بالمدينة فميقاتهم ذو الحليفة. وكان اسمها مَـــهْـــيَـــعَة وإنما سميت الجحفة لأن السيل اجتحفها وحمل أهلها في بعض الأعوام وهي الآن خراب. (معجم البلدان، تأليف الشيخ الإمام شهاب الدين أبي عبدالله ياقوت بن عبدالله الحموي، الرومي البغدادي، طهران، ١٩٦٥م، ج ٢، ص ٣٥

(٣) روح المعاني، الجزء العشرون، ص ١٢٨

(٤) الأعراف: ٦

(٥) تفسير القرآن العظيم، الإمام إسماعيل ابن كثير، قديمي كتب خانه، كراتشي، ص ٤١٥

لأن المعاد يحمل أو يتضمن مفهوم الوصول إلى الغاية المنشودة، أو الهدف المأمول، أو الأجر المعهود، حيث تحقق ذلك في فتح مكة بصورة كاملة لما أتم الله نعمته على أهل الإسلام، وعلى قائدهم الرسول عليه الصلاة والسلام. وهكذا "المعاد" بمعنى الآخرة يعطي مفهوم الوصول إلى الغاية والهدف النهائي لوجود الإنسان.

١. ٣: المعاد في الحديث الشريف

ويرى ابن الأثير في النهاية في غريب الحديث والأثر[١] أنها كلمة مأخوذة من "عود". ففي أسماء الله تعالى "المعيد" وهو الذي يعيد الخلق بعد الحياة إلى الممات في الدنيا، وبعد الممات إلى الحياة يوم القيامة. ومنه الحديث "وأصلح لي آخرتي التي فيها معادي"؛ أي ما يعود إليه يوم القيامة، وهو إما مصدر أو ظرف"[٢].

ويميل الإمام الحافظ ابن حجر العسقلاني إلى نفس المعاني في فتح الباري شرح صحيح البخاري، ويقول:

"قوله ﴿لَرَآدُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ﴾ قال: إلى مكة... وروى الطبري من وجه آخر عن ابن عباس قال: ﴿لَرَآدُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ﴾ قال: إلى الجنة. وإسناده ضعيف. ومن وجه آخر قال: "إلى الموت". وأخرجه ابن أبي حاتم وإسناده لا بأس به. ومن طريق مجاهد قال "يحييك يوم القيامة"، ومن وجه آخر عنه "إلى مكة"[٣].

إذًا كلمة المعاد استخدمت بمعنى الحياة الأخروية في كتب الحديث

(١) النهاية في غريب الحديث والأثر، للإمام أبي السعادات المبارك بن محمد الجزري، المشهور بابن الاثير، دار الباز مكة، السعودية، بدون سنة النشر، تحقيق طاهر أحمد الزاوي و محمود محمد الطناجي، ص ٣– ٦

(٢) هذا الحديث أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، في كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب التعوذ من شر ما عمل ومن شر ما لم يعمل، رقم الحديث ٦٩٠٣، رقم الصفحة ١١٨١

(٣) فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، دارالكتب العلمية، بيروت، لبنان، الجزء الثامن، ص ٦٥٤

والتفسير، وهو المعنى المنشود في هذا البحث كذلك.

١. ٤: معنى المعاد اصطلاحا

إن كلمة المعاد لها معان اصطلاحية أربعة، ثلاثة منها للمتكلمين، والرابع للفلاسفة الإلهيين.

أما الثلاثة التي للمتكلمين فهي:

أولا: الذين يعتقدون بالمعاد الجسماني فقط وعن عدم. وهو الرجوع إلى الوجود (أي الحياة) بعد الفناء.

ثانيا: القائلون بالمعاد الجسماني فقط، ولكن عن تفريق. فالمعاد هو رجوع أجزاء البدن إلى الاجتماع بعد التفرق، وإلى الحياة بعد الموت.

ثالثا: الذين يؤمنون بالمعاد الجسماني والروحاني معا، وهو رجوع أجزاء البدن إلى الاجتماع بعد التفرق وإلى الحياة بعد الموت، والأرواح إلى الأبدان بعد المفارقة.

رابعا: وهم القائلون بالمعاد الروحاني فقط، وهم الفلاسفة الإلهيون، ومعنى المعاد الروحاني المحض هو رجوع الأرواح إلى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الآلات، والتبرؤ عما ابتليت به من الظلمات[١].

إذًا في الاصطلاح يقصد العلماء بالمعاد إما المعاد الجسماني فقط، أو المعاد الجسماني والروحاني معا، أو المعاد الروحاني فقط بسبب اختلاف الفلاسفة مع المتكلمين. والقدر المشترك هو أن الكل يعتقد بمعاد الإنسان وإن كان يختلف في كيفيته حسب أدلته[٢]. وفي هذا يقول صدر الدين الشيرازي: اتفق المحققون من الفلاسفة والمليين على

---

(١) شرح المقاصد، التفتازاني، دارالمعارف النعمانية، لاهور، باكستان: ٨/ ٢٠٦. وانظر كذلك المبدأ والمعاد، صدر الدين الشيرازي، إيران، ص ٣٧٤- ٣٧٥ وشرح المواقف، محمد علي الجرجاني، مطعبة السعادة بجواز محافظة مصر: ٨/ ٢٨٩

(٢) انظر الكتب التي ذكرتها سالفة للرجوع إلى أدلة المتكلمين والفلاسفة

حقيقة ذلك المعاد، لكنهم اختلفوا في كيفيته[(١)].

والمعاد الجسماني إما أن يعني إعادة المعدوم، وهي جائزة، خلافا للفلاسفة والكرامية، أو يعني جمع الأجزاء المتفرقة؛ لأن الله تعالى قادر على كل ممكن، والصادق أخبر عنه، فهو واجب[(٢)].

فالأشاعرة من المتكلمين ومعهم الجمهور يستندون إلى الدليل العقلي والنقلي؛ أما العقلي فهو أن إعادة المعدوم جائزة؛ لأن الأجزاء التي تفرقت يمكن تركيبها، والله قادر على جميع الممكنات، وهو عالم بالكليات والجزئيات. كما يرون أن الشيء إذا عدم فقد بطلت ذاته وصار نفيا محضا وعدما صرفا، إلا أنه يبقى جائز الوجود؛ لأن الله تعالى قادر على تأليف أجزائه وإعادتها. كما أنهم يستدلون بوقوع المعاد بالآيات القرآنية التي صارت معلومة من الدين بالضرورة، وهي لا تقبل التأويل[(٣)]. وبه قال صاحب شرح المقاصد[(٤)].

وهذا ما ذهب إليه الآمدي أيضا، حيث يرى أن إعادة كل ما عدم من الحادثات، جائز عقلا. وثابت بالدليل السمعي. وهنا لا فرق بين أن يكون جوهرا أو عرضا؛ لأنه لا إحالة في القول بقبوله للوجود، وإلا لما وجد أصلا. بل ما قَبِل الوجودَ في وقت كان قابلا له في غير ذلك الوقت أيضا، والذي أنشأه في الأولى فإنه قادر على نشأته وإعادته في الأخرى[(٥)].

---

(١) المبدأ والمعاد، صدر الدين الشيرازي، ص ٣٧٤ وانظر كذلك النبوات، ابن تيمية، إدارة الطباعة المنيرية، مصر، ب ط، ص ٥٦

(٢) لباب المحصل في أصول الدين، ابن خلدون، تطوان، دار الطباعة المغربية، ١٩٥٢م، ص ١٢٢ -١٢٣

(٣) المواقف، عضد الدين الايجي، مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، ١٩٠٧م، ص ٢٩٥

(٤) شرح المقاصد في علم الكلام، التفتازاني، ص ٢٠٧- ٢٠٨

(٥) الآمدي وآراؤه الكلامية، الدكتور حسن الشافعي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط ١٩٩٨م، ص ٤٩٤

فالأشاعرة يستندون إلى القدرة الإلهية مع النصوص الثابتة –كما سبق– في القول بجواز إعادة المعدوم بعينه؛ لأن الله سبحانه وتعالى قادر على الجائزات.

أما **المعتـــزلة** فيقولون بالبعث الجسماني في الآخرة كذلك، ولكنهم اختلفوا مع الأشاعرة حول قضية "إعادة المعدوم"؛ بينما يرى الأشاعرة أن المعدوم ينتفي بالكلية، والله قادر على إعادته؛ ويرى بعض المعتـــزلة أن المعدوم شيء، فإذا عدم الوجود بقي ذاته المخصوص، فلذلك أمكن أن يعاد[1]. في حين يرى بعض آخرون من المعتـــزلة أن إعادة المعدوم غير جائزة، ولكن يكون حشرا للأجساد بعد جمع أجزائها المتفرقة[2]. وإن كانوا يفرعون تفريعات حول المعاد الجسماني مثل الوجه الذي يصح أن يعاد عليه الحي والوجه الذي لا يصح ذلك فيه، والأجزاء التي يجب أن تعاد، وهل يلزم إعادة الحياة بعينها أو لا يلزم ذلك؛ فيرى القاضي عبد الجبار أن الجسم المعاد يجب أن تكون أجزاؤه غير مبدلة بأجزاء أخرى؛ لأنه إذا تبدلت فسوف لا تكون للشخص الصفة التي يعرف بها، والملاحظ أنه يستخدم كلمة يجب لأن المعتـــزلة يرون إثبات وجوب المعاد المستحق الثواب[3].

فالمعتـــزلة يقولون مع جمهور المسلمين بالبعث أو المعاد الجسماني، ولا يخالفون الجمهور، إلا في اعتقاد بعضهم أن البعث لا يكون بعد العدم، ولكن يكون بعد التفريق، ويختلفون عن الأشاعرة في اعتقادهم بوجوب الإعادة على مستحق الثواب.

أما مسألة إعادة الأعراض، فقد اختلف المتكلمون فيها، ولهم آراء أربعة، وهي كما تلي:

أولا: يرى فريق من المتكلمين أن الأعراض لا يجوز إعادتها

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ١١ (التكليف)، تحقيق محمد علي النجار و د/ عبدالحليم النجار، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء والنشر، القاهرة، ١٩٦٥م، ص ٤٦٧

(٢) المواقف، عضد الدين الايجي، ص ٢٩٦

(٣) المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي عبدالجابر، ج ١١، ص ٤٦٧

ثانيا: ذهب المعتـــزلة إلى أن ما يبقى من الأعراض يجوز إعادته، وما لا يتبقى لا يجوز أن يعاد[١].

ثالثا: ذهب أبو الهذيل العلاف إلى أن ما لا تعرف كيفيته مثل الألوان والطعوم جائز أن يعاد، وما تعرف كيفيته من الأعراض مثل الحركة والسكون فلا يجوز أن يعاد[٢].

رابعا: ويرى البعض أن ما يعرف الخلق كيفيته ويقدرون على مثله ولا يجوز أن يبقى، فليس بجائز أن يعاد، وما كان غير ذلك من الأعراض فجائز أن يعاد[٣].

وهذا ما يرفضه الأشاعرة، وإن كانوا قد اتفقوا مع المعتـــزلة في جواز إعادة المعدوم بعد فنائه.

وإذا كان الأشاعرة، والمعتـــزلة من المتكلمين قالوا بالبعث الجسماني والروحاني على السواء، فإن بعض الفلاسفة يقولون بالبعث الروحاني فقط. فلو رجعنا إلى ابن رشد –على سبيل المثال–، نجده يصرح بأن بقاء النفس قد اتفقت عليه الشرائع، وقامت عليه البراهين عند العلماء، وإن كان بين الشريعة والفلسفة اختلاف في هذا الأمر فهو في صفة المعاد لا في وجوده[٤]. وسبب ذلك أنه ركن من أركان الشرائع التي تنحو نحو تدبير الناس الذي به وجود الإنسان، بما هو إنسان، وبلوغه سعادته الخاصة به.

---

(١) شرح المقاصد، التفتازاني، ص ٢٠٨

(٢) أصول الدين، عبد القاهر البغدادي، مطبعة الدولة، استانبول، ط ١، ١٩٢٨م، ص ٢٣٤

(٣) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط ١، ١٩٥٠م، ج ٢، ص ٦٠، وانظر كذلك
الأربعين في أصول الدين، الإمام فخر الدين الرازي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٨٦م، ج ٢، ص ٣٩– ٤٤

(٤) مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد، تحقيق د/ محمود قاسم، مكتبة الانجلو المصرية، ص ٢٤١

والشرائع هي أساس الفضائل العملية والنظرية، وإن كانت الفضائل العملية تتقدم على الفضائل النظرية[١].

ويرى ابن رشد أن الشرائع هي الصنائع الضرورية المدنية، حيث تؤخذ مبادئها من الشرع والعقل؛ ولذلك لا ينبغي أن يتعرض بقول مثبت أو مبطل في مبادئ الشريعة، فكذلك القول في السعادة الأخيرة وكيفيتها، لأن الشرائع كلها اتفقت على وجود أخروي بعد الموت، وإن اختلفت في صفتها[٢].

ولذلك جاءت الشريعة لتخاطب الجميع: الحكماء والجمهور، فذهبت إلى ما يخص الحكماء، كما أنها اهتمت بما يشترك فيه الجمهور كذلك[٣]. ولذلك تمثيل المعاد بالأمور الجسمانية للجمهور أفضل من تمثيله لهم بالأمور الروحانية؛ لأن التمثيل الذي في شريعتنا هذه أتم إفهاما لأكثر الناس وأكثر تحريكا لهم. والأكثر هم المقصود الأول، أما التمثيل الروحاني فيشبه أن يكون أقل تحريكا لنفوس الجمهور إلى ما هنالك، والجمهور أقل رغبة فيه، بينما التمثيل الروحاني أشد قبولا عند المتكلمين المجادلين من الناس وهم الأقل، ولذلك انقسم الناس حول المعاد إلى فرق ثلاثة[٤]. فجاءت الشريعة لكي تخاطب جميع مستويات الناس.

في المقابل نجد اضطرابا في موقف ابن سينا من قضية المعاد، حيث نجده مرة يقول بالبعث الجسدي، ويرجع إلى الشرع من أجل الاستدلال عليه، ومرة يقول بالبعث الروحاني ويرجع إلى العقل للاستدلال عليه، فيقول: "يجب أن تعلم أن المعاد منه مقبول من الشرع، ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة، وهو الذي

(١) تهافت التهافت، تحقيق د/ سليمان دنيا، دار المعارف، ط ٣، ج ٢، ص ٨٦٥

(٢) تهافت التهافت، ص ٨٦٦

(٣) المصدر السابق، ص ٨٦٧

(٤) مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد، ص ٢٤٥، وانظر كذلك فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ابن رشد، تحقيق محمد عمارة، دار المعارف بمصر، ب ط، ب ت، ص ٤٩- ٥١

للبدن عند البعث، وخيرات البدن وشروره معلومة لا نحتاج إلى أن نعلم، وقد بسطت الشريعة الحقة التي أتانا بها نبينا محمد المصطفى (صلى الله عليه وسلم) حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن"(١). فإذا كان هذا النص لابن سينا في كتابه النجاة يدل على أنه يقف عند حدود الشرع في إثبات المعاد، فهناك نص آخر يقول فيه: "ومنه –أي المعاد– ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني، وقد صدقته النبوة، وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالمقاييس التي للأنفس، وإن كانت الأوهام منا تقصر عن تصورها الآن"(٢).

ثم نجده يناقض نفسه حين يقول بالبعث الروحاني فقط في كتابه "رسالة أضحوية في المعاد" فيقول: "إن الأمور الأخروية التي جاء بها القرآن الكريم ونطقت بها السنة مقصود بها مخاطبة الجمهور من العامة الذين لا تطيق عقولهم تصور المعاد الروحاني الصرف، وأما الخاصة فلهم شأن آخر غير هذا الشأن"(٣).

وبسبب هذا الاضطراب جاء الإمام الغزالي وكفّر الفلاسفة الذين قالوا بالمعاد الروحاني فقط، وقد كفّرهم في ثلاثة أمور، وهي: مسألة قِدم العالم، علم الله بالكليات دون الجزئيات، إنكار الفلاسفة لبعث الأجساد. وهو يقول في بعث الأجساد: "وقد دلت عليه القواطع الشرعية، وهو ممكن، بدليل الابتداء السابق، وإنما يسمى إعادة بالإضافة إلى الابتداء السابق، والقادر على الابتداء والإنشاء قادر على الإعادة"(٤)، ولا شك.

ويثبت الإمام الغزالي للجسد حين البعث بدنا ووجها، وقدما، وهو يسمع ويبصر، ويقول ذلك في معرض حديثه عن البعث والنشور، وقيام الناس لله رب العالمين،

(١) النجاة، محي الدين صبري الكردي، ط ٢، ١٩٣٨م، ص ٢٩١

(٢) المصدر السابق، ص ٢٩١

(٣) رسالة اضحوية في المعاد، ابن سينا، ص ٣٨ نقلا عن اليوم الآخر بين اليهودية والمسيحية والإسلام، د/ فرج الله عبدالباري، دار الوفاء للنشر والطباعة والتوزيع، ب ط، ب ت، ص ٣٢٥

(٤) تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ب ط، ب ت، ص ١٧٨

وهي إشارات مستمدة من القرآن والسنة. فيقول: "فتفكر في الخلائق وذلهم وانكسارهم واستكانتهم عند الانبعاث، خوفا من هذه الصعقة، وانتظارا لما يقضى عليهم من سعادة أو شقاوة، وأنت فيهم منكسر كانكسارهم متحير كتحيرهم"[(١)].

إذاً يعتقد علماء الإسلام بالبعث الجسماني والروحاني، وهم يستندون إلى الأدلة السمعية في هذا الصدد، كما أنهم يستدلون بالقدرة الإلهية الشاملة في الإثبات العقلي له. ولذلك لم يقبلوا آراء الفلاسفة الذين قالوا بالبعث الروحاني فقط.

ومهما يكن من شأن هذه التفاصيل والجزئيات، فإننا نجد الاهتمام بعقيدة الحياة الأخروية لدى معظم الأديان، من السماوية إلى الوضعية، وما ذلك إلا لأهمية هذه العقيدة في تحديد سلوك الإنسان وتوجيهه. فلذلك جاءت معظم الأديان لكي تتحدث عن الروح، وبقائها بعد الموت وعلاقتها بالإنسان أثناء حياته وبعد مماته، والخلود، والنجاة، وإن كانت تختلف فيما بينها في كيفية هذه المفاهيم.

والديانة الهندوسية من ضمن الأديان التي تؤمن بهذه الفكرة، وإن كانت تختلف عن سائر الأديان في تفاصيلها؛ ولذلك يجدر بنا الاطلاع على الخطوط العريضة لهذه الديانة قبل التعرف على فكرة الحياة الأخروية في ضوء تراثها الديني.

١. ٥: التعريف بالديانة الهندوسية

إن الديانة الهندوسية موضوع واسع ومفهوم محير، لأنها ترجع أصولها إلى ما يقرب ثلاثة آلاف سنة[(٢)] يعتنقها عدد كبير من سكان الهند. وفي الحقيقة إنها ديانة بلا عقيدة محددة، ولذلك يصعب تعريفها كعقيدة معينة فهي تؤمن بالتوحيد والتثليث والكثرة في آن معا.

---

(١) إحياء علوم الدين، ج ١، ط ١، مكتبة ابن عبد البر، توزيع دار الكتاب الإسلامي حلب، ص ٣٤٤

(٢) قصة حضارة الهند (باللغة الأردية)، ايل باشم، المطبعة العربية بلاهور، ١٩٩٩م، ص ٢٩

وتكمن هذه الصعوبة في تعدد كتبها المقدسة، وتباين عقائدها ومبادئها. بالإضافة إلى ظهور المدارس الفلسفية الشتى. ومما يجعل هذه الديانة معقدة أكثر تاريخها الطويل الغامض. ويؤيد هذا جان ايم كولر قائلا: "من الصعب تتبع تاريخ الديانة الهندوسية، لأن تاريخها يتسم بالالتباس والغموض الخاص بالأسماء والتواريخ والأماكن، ولأنها –أي الهندوسية– تركز على العقائد والمبادئ أكثر من اهتمامها بالشخصيات والتواريخ والأماكن"(١).

فإذا كانت الهندوسية غامضة من حيث التاريخ فانها معقدة من حيث العقائد كذلك، حيث نجد –على سبيل المثال– أسماء عديدة لعدد كبير من الآلهة، ثم تجسيداتهم، وأسرهم وهذا ما يقرره صاحب "المعتقدات الدينية لدى الشعوب قائلا: "إن الهندوسية هي اتباع أو عبادة الإله فيشنو أو شيفا أو الإلهة شاكتي أو تجسيداتهم أو مظاهرهم أو أزواجهم أو ذريتهم"(٢).

إذا الديانة الهندوسية تشير إلى مجموعة من العقائد والعادات والتقاليد التي تخص الناس في الهند.

وأخيرا جاءت المحكمة العليا الهندية تفسر "الهندوسي" قائلة: إن الهندوسي هو الذي

أولا: يؤمن بالفيدات ويحترمها من قلبه إيمانا بأنها أساس الفلسفة الهندوسية.

ثانيا: والذي يستطيع أن يفهم موقف الآخرين، ويحترمه أيضا اعترافا بأن الحق له جهات مختلفة.

ثالثا: ويعترف بأن فترات أو دائرة الخلق، ونمو الكون وازدهاره ثم تحليله وتدميره متكررة وهي أبدية.

---

(1) *Oriental Philosophies*, Jhon m Koller, Macmillan Publishers Ltd., New York, 2nd Edition, p. 15

(٢) المعتقدات الدينية لدى الشعوب، جيفري بارندر، ترجمة عبدالفتاح امام، نيويورك، ١٩٧١م، ص ١٣٥

رابعا: ويعتقد اعتقادا جازما بفكرة التناسخ.

خامسا: يرى أن الطرق الموصلة إلى الخلاص عديدة.

سادسا: يؤمن بوجود عدد كبير من الآلهة وأزواجهم دون الإيمان بعبادة الأصنام والتماثيل الخاصة بها.

سابعا: عدم الإيمان بمبادئ فلسفية خاصة دون الهندوسية[١].

الخلفية التاريخية لهذه الديانة:

ليس هناك مؤسس معين لهذه الديانة حتى نتمكن من الرجوع إليه وإلى تعاليمه، لأن الهندوسية خضعت للتطور والتجدد عبر مراحل مختلفة من تاريخها الطويل، وتولدت من الاحتكاك بالآريـــين في عام ١٧٠ (ق م) بالدرافيديـــين الذين كانوا من سكان الهند الأصليـــين. إلا أن الآريـــين قد استولوا على الهند واستأثروا بتنظيم المجتمع دون الدرافيديـــين. ومن هذا الاحتكاك نشأت التقاليد الهندوسية إلى أن نضجت وعرفت باسم الهندوسية فيما بعد[٢].

ولم يقف الأمر عند هذا الحد وإنما تأثرت هذه الديانة بفلسفات وأفكار نشأت في الهند فيما بعد إلى أن أصبحت الهندوسية بعيدة عن العقائد الآرية كذلك، ويمكن تقسيم تاريخ الفكر الهندوسي إلى العصور التالية:

أولا: العصر الويدي الأول، ويشتمل ثلاث مراحل فرعية:

أ) **مرحلة انتشار الأفكار البدائية:** وعبادة القوى الطبيعية، سواء كانت مما جاء به الآريون، أو ما كان نابعا من البيئة الهندية، وتبدأ هذه المرحلة من القرن الخامس عشر قبل

---

(1) *Religions Today, an introduction*, Mary Pat Fisher, Routledge, London, 2002, p. 73.
(2) *Hindu Civilization*, Radha Kumud Mooker Ji, Longman green and Company, London, 1936

الميلاد وتشتمل الفيدات على العديد من المعلومات عن هذه الفترة[١].

ب) مرحلة تدوين الفيدات وتأويلها على أيدي البراهمة:

وهذا التأويل يسمى "البراهمنات" وتبدأ هذه الفترة من حوالي القرن الثامن قبل الميلاد، وبرزت فئة من العلماء والفلاسفة أي من أهل العلم والنظر، فاهتموا بالشئون الدينية، وفكروا في عقائدهم. فأدى التفكير بهم إلى آراء مغايرة للعقائد الموروثة فتكون مذهبا هو البراهمية. لأن البراهمة قاموا بهذا التأويل لمصالحهم، ثم لاحظوا أن الاتصال بدأ يتم ويتعمق بين بني جنسهم وبين السكان الأصليـــين، فأرادوا أن يضعوا نظام الطبقات ليحول دون تمام الامتزاج وبهذه المرحلة تبدأ الهندوسية التي لا زالت موجودة.

جـــ) مرحلة تلخيص الفيدات في أسفار مقدسة:

وهي التي تسمى الأوبانيشادات، وتبدأ هذه المرحلة من القرن السادس قبل الميلاد، وتستمر إلى ما بعد الميلاد بعدة قرون[٢].

ثانيا: عصر الإلحاد:

وفيه ظهرت الديانة الجينية، والديانة البوذية، وضعفت الديانة الهندوسية أمام هذه الثورات ابتداء من القرن السادس قبل الميلاد.

ثالثا: العصر الويدي الثاني:

وهو عصر عودة النصر للفيدات وانتصارها على الأديان والاتجاهات الإلحادية ولقد دونت شروح الفيدات في هذا العصر ومن أهمها قوانين "منو" التي تم وضعها حوالي القرن الثالث قبل الميلاد. وهنا اتضحت الهندوسة واستقرت معالمها[٣].

---

(1) *World Religions*, Ed. Michale D. Coogan, Duncan Baird publishers, London, 2003, pp. 130- 132.

(2) *World Religions Today*, John L Espesits, Oxford University press, 2006, p. 280.

(3) *An Insight into World Religions*, Ed. K V Sir, vista Int'l publishing House, Dehli, 2003, p. 3.

الكتب المقدسة:

إن الكتب المقدسة تنقسم إلى القسمين في الهندوسية، هما: سروتي وسمرتي.

أما **سروتي** فالهنادكة يؤمنون بحجيتها، وتعني هذه الكلمة "كل ما سُمع" وتؤمن الهندوسية بأن سروتي عبارة عن الإلهام. وأن جماعة من الملهمين قد تم لهم الاتصال بالمعرفة المتعالية، وهذه الفيدات هي أزلية وأبدية.

أما **سمرتي** فهذا القسم يحتوي على العديد من الكتب المقدسة، وهي تشتمل على التقاليد الهندوسية ورواياتها دون الإلهام. وهي تندرج في الدرجة الثانية أي هي دون سروتي. ومعنى هذه الكلمة "كل ما يذكر أو تنبه إليه" وهي تشير إلى مجموعة من الروايات[1].

وهذه الروايات موجودة في الكتب الآتية:

أولا: دهرما شاستراز أي الكتب الخاصة بالقوانين.

ثانيا: اتهاسا أو سير الأبطال مثل رامايانا ومهابهارتا.

ثالثا: فورانا الكتب التي تتحدث عن سير الإله وأسرهم وذريتهم.

رابعا: آكماز أو الكتب التي تتحدث عن طقوس فرق مختلفة للديانة الهندوسية.

خامسا: درشنا أي الكتب التي تشتمل على المباحث الفلسفية الدينية المرتبطة بالوجود، والإله، والكون وغيرها.

أما الفيدات وهي تندرج تحت سروتي وهي عبارة عن أربعة كتب دينية وهي:

أولا: الريج فيدا: وهو أشهر الأربعة وأهمها وأشملها، ويرجع تأليفه إلى ٣٠٠٠ ق م، وتشتمل على ١٠١٧ أنشودة دينية وُضعت ليتضرع بها أتباعها

(1) *A Hindu Perspective on the philosophy of of Religion*, A Sharma, Macmillan publisher, London, 1990, pp. 65- 67

وانظر كذلك "الأديان القديمة في الشرق"، د رؤوف شلبي، دار الشروق، بيروت، ١٩٩٨م، ص ٨٠ – ٨٧

أمام الآلهة.

ثانيا: ياجور ويدا: تشتمل على العبارات النثرية التي يتلوها الرهبان عند تقديم القرابين.

ثالثا: ساما ويدا: تشتمل على الأغاني التي ينشدها المنشدون اثناء إقامة الصلوات وتلاوة الأدعية.

رابعا: آثار ويدا: وتشتمل على مقالات في السحر، والرقى، والتوهمات الخرافية مصبوغة بالصبغة الهندية القديمة[1].

أهم العقائد والمبادئ للهندوسية:

إن الإيمان بالألوهية عقيدة مهمة في هذه الديانة وهي قائمة على الثالوث المقدس الذي يتكون من برهما، ووشنو، وشيوا.

أ) برهما: هو الخالق حسب عقيدة الهنادكة وهو مانح الحياة، وسيد الآلهة والقوي القادر الذي تصدر عنه الأعمال، وهو الذي خلق الكون من بذرة ذهبية صارت بيضة ذهبية فيما بعد.

ب) وشنو: وهو المحافظ الممتلئ بالحب والرحمة يصور على هيئة الإنسان الذي يقدم الخير والعون للإنسانية. ولذلك جميع صور الخير والعطاء تنسب إليه، ويعتبر تجسيدا للحب الإلهي.

جـ) شيوا: إنه إله الفناء والدمار، وهو المهلك للعالم، ومهمته نقيض مهمة فيشنو، وبما أنه المدمر والمهلك فتنسب إليه جميع الأعمال البشعة، وهكذا يحترم الهنادكة ويعبدون هذا

---

(1) انظر لمزيد من التفصيل

Essence of Vedas, Dr. B R Kishore, Diamond Pocket Books, New Dehli, 2002, p. 11.

وانظر أيضا

Brillance of Hinduism, Dr Shiv Sharma, Diamond Pocket Books, New Dehli, 2002, p. 11

الثالوث[١].

ومن العقائد المهمة الأخرى إيمان الهندوسية بالكارما (العمل والجزاء المترتب عليه)، والتناسخ (انتقال الروح من قالب مادي إلى قالب آخر)، وموكشا (القضاء على المصائب والآلام) والاندماج في الحقيقة المطلقة. وبما أن هذه العقائد كلها تخص بموضوع رسالتي وهو إيمان الهندوسية بالحياة الأخروية، فلذلك سأتعرض لبيانها في الباب الخاص بها.

المبادئ الأساسية:

من المبادئ الأساسية اعتقاد الهندوسية بنظام الطبقات، ومراحل الحياة (آشرما دهرما).

نظام الطبقات في الهندوسية (وارنا دهرما):

يتكون المجتمع حسب الهندوسية من أربع طبقات هي: البراهمة، والكاشاتريا، والويش، وشودر. وأساس هذا النظام النص الذي ورد في منوسمرتي حيث يقول: "لسعادة العالم خلق برهما البراهمة من وجهه، والكشترين من ذراعيه والويش من فخذيه والشودر من قدميه"[٢].

ومجتمع الهندوس ينقسم بشكل حاد إلى هذه الطبقات الأربع، ومن معتقدهم أن هذا التوزيع الطبقي بالخلقة ملازم لأبناء الطبقات، وعليهم أن يسلموا به. بل يجب على جميع أبناء الطبقات أن يعملوا لتنفيذ المهمات الموكلة لطبقتهم ضمن هذا النظام[٣]. رغم أنه نظام ظالم ولا يقبله العقل والمنطق السليم.

---

(1) *Hindu Gods and Goddesses*, Suresh Narain Mathur, B K Chatur Vedi, Diamond poket books, India, 2004, p. 27

(٢) منوسمرتي، إحسان حقي، ص ١١٣

(3) *The Thought for guide to Religion*, Ivor Morrish, Pentagon Press, Dehli, 2007, p. 101.

مراحل الحياة (آشرما دهرما):

ويعني ذلك أن الهندوسي يجب عليه القيام ببعض الواجبات في المراحل الأربعة من حياته، وهذه الواجبات تخص الطبقات الثلاثة الأولى.

أما المرحلة الأولى: فهي تسمى برهماكارين أو الطالب(١). وتبدأ هذه المرحلة باحتفال حفلة في السن الثامن من عمر الطفل، ويعني ذلك أنه كان قد انتمى إلى طبقة معينة، وهو مسؤول للقيام بواجباته؛ ولذلك يجب عليه أن يتتلمذ على جورو أي المعلم الديني.

المرحلة الثانية: تسمى كري هستا، وفي هذه المرحلة يجب عليه أن يقوم بواجباته العائلية بعد الزواج تجاه أسرته أي زوجه وأطفاله. وكذلك ينبغي أن يتم في ضوء القواعد والضوابط الدينية المستمدة من النصوص المقدسة.

ثم يأتي دور **المرحلة الثالثة:** وهي تسمى وانابرشتا، تبدأ بانجاب أول حفيده فهو وزوجه -إن اتفقت معه- يتركان البيت، ويذهبان إلى الغابة من أجل ممارسة التقشف والزهد. وهنا ينبغي تعويد نفسه على التحرر من العواطف والرغبات.

والمرحلة الرابعة: هي مرحلة سنياسى التي تبدأ عندما يستطيع الانسان أن يحصل على الخلاص بعد الممارسات الخاصة بالزهد والتقشف. وهنا يبدو أن الهندوسية قد اهتمت بتنظيم حياة الفرد من الناحية الدينية(٢).

١ . ٦: المعاد في ضوء التراث الديني الهندوسي

لم أجد تعريفا محددا، أو جامعا ومانعا لمفهوم المعاد في الكتب المقدسة للديانة الهندوسية. وإنما ورد مصطلح "برالايا" أو "مهابرالايا" يعني التحليل أو التدمير الكوني الابتدائي أو العظيم(٣)، تسبقها فترة كالي حيث تظهر فيها تلك العلامات التي تنبئ

---

(1) Ibid.

(2) *Hinduism*, V P Kantikar, Hodder Hedlaine, Ltd., 338- Euston Road, London, 1995, pp. 50- 52

(3) *Death and Immortality In The Religions of World*, Ed. Paul and Linda Badham, Paragon House, New York, p. 101

بقرب وقوع التحليل أو التدمير الكوني إلى أن تظهر النار العظيمة والفيضانات وتنتهي حياة برهما كذلك ويذوب العالم فيه[1]. وإن كان لا يعني هذا نهاية العالم على الإطلاق وإنما يظهر عالم جديد، لأن الديانة الهندوسية تؤمن بدائرة تناسخية لهذا الكون المادي أيضا.

(1) *Bhagvat Gita* (sacred books of the East vol.8), pp. 387-388

الفصل الأول

الروح، أحوالها ومصيرها
في ضوء التراث الفلسفي الهندوسي

المبحث الأول:	مدرسة سانكهيايوجا
المبحث الثاني:	مدرسة نياياويششكا
المبحث الثالث:	مدرسة برواميمامسا

تمهيد

لا غرو أن في الناس قديما وحديثا، في البدو والحضر، وفي الأصقاع المختلفة، حتى لدى الجاهل والعالم شعور خفي يشبه الإلهام الفطري، بأن وراء هذه الحياة حياة أخرى تتحقق فيها العدالة التي يفقدها الإنسان في هذا العالم وينال فيها جزاء أعماله إن خيرا فخير وإن شرا فشر. ويؤكد الشيخ محمد عبدالله دراز هذه الحقيقة قائلا: "إن الحقيقة التي أجمع عليها مؤرخو الأديان هي أنه ليست هناك مجموعة إنسانية بل أمة كبيرة ظهرت وعاشت ثم مضت دون أن تفكر في مبدإ الإنسان ومصيره وفي تعليل ظواهر الكون وأحداثه"[١].

ثم ينبه إليه ابن رشد قائلا: "إن المعاد مما اتفقت على وجوده الشرائع وقامت عليه البراهين عند العلماء، وإنما اختلفت الشرائع في صفة وجوده"[٢].

فكل هذه الأدلة لا تدل إلا على وجود إلهام فطري موجود في نفس الإنسان ألا وهو الإيمان بالحياة الأخروية وشوقه إلى الخلود سواء في هذا العالم أو في العالم الأخروي. فجاءت الشرائع لتلبي هذه الحاجة الإنسانية الفطرية.

انطلاقا من هذا المبدإ نجد أن الهندوسية –منذ عصر قديم– اعتقدت بهذا الركن الأساسي العظيم. وأدركت أن دار الدنيا دار سعي وكد واجتهاد وعمل وسفر للدار الآخرة، إلى أن يفوز الإنسان بدار المثابة ومنـــزلة الكرامة. ومن هنا نجد النصوص الدينية المقدسة تهتم بذكر المفاهيم الخاصة بهذه العقيدة. فمثلا نجد سويتاسواتارا ابانيشاد يقول: "وهو إله الخلود كذلك"[٣]. أي الذي يمنح الخلود في الحياة الأخروية.

(١) الدين، دارالقلم، الكويت، ١٩٨٢م، ص ٣٨

(٢) مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وتحقيق د/ محمود قاسم، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ط٣، ب ت، ص ٢٤١

(3) *Savitasavatra- Upanishad*, part-II (Sacred Books of the East, ed. & translated by Max Müller, Aryan Books Int'l., New Dehli, Vol. 15), 1993, p. 244

ثم سانكهيا سوترا (Sankhya Sutra) يؤكد مسؤولية الإنسان عن أعماله في هذه الحياة، والحياة الأخروية فيقول: "كل ظهر لابد وأن تحمل أثقالها"[١].

أو كما ورد في كاتها ابانيشاد (Katha Upanishad): "فقال نكيكتاس (Niceketas): في عالم الجنة لن يكون هناك خوف ولا حزن، ولن يخاف أحد من الشيخوخة والهرم، ولن يشعر بالجوع والعطش، وسيترك الأحزان وراءه ويفرح ويشعر بالابتهاج والسرور في ذلك العالم"[٢].

فكل هذه النصوص وأمثالها التي أوردتها على سبيل المثال لا الحصر، تدل على وجود حياة بعد الموت يحاسب فيها الإنسان على ما عمله في الحياة الدنيا.

وهكذا عندما بدأ الحكماء يتأملون هذه النصوص الموجودة في الكتب الدينية المقدسة الخاصةَ بالحياة الأخروية، فظهر العديد من الاتجاهات والتيارات الدينية الهندوسية التي حاولت تحديد هذه المفاهيم وشرحها في ضوء فهمهم للنصوص الدينية[٣]. وهي تسمى درشنا (Darsana) في اللغة الهندية حيث تم اشتقاقها من كلمة درش (Drs) وتعني النظر إلى، أو البصيرة حيث تدل على التأمل الفلسفي العميق[٤].

من هنا سميت هذه الاتجاهات والتيارات درشنا وانقسمت إلى قسمين رئيسيين:

– آستيكا (Astika)

وهي سماكهيايوجا (Smakhya yoga)

بروواميمامسا ((Purva Mimamsa)

نياياويششكا (Nayaya vaishishika)

– وناستيكا (Nastika)

وهي كارواكا (Carvaka)

(1) *The Sankya Aphorisms of Kapila*, Translated by James & Ballantyne, Munshi Ram Manoherlal publishers, New Dehli, 2003, p. 20
(2) *Katha Upanishad*, part- II (opp. cit), p. 4
(3) *What is Hinduism*, Ds Sharma, V K pulishing house, Delhi, 1991, p.19
(4) *A Dictionary of Hinduism*, Margaret and James Stutley, Routledge & Kegaan Paul, London, 1977, p. 69

الجينية (Jainism)

والبوذية (Budhism)[١].

هنا كلمة آستيكا تعني لفظيا "الموجود"[٢] ومن حيث الاصطلاح تشير إلى تلك المجموعة من التيارات والاتجاهات التي تؤمن بحجية الفيدات[٣]، وهي تعتبر الاتجاهات الأصولية أو الأرثوذوكسية.

ثم ناستيكا تعني "لا يوجد" من حيث الكلمة وفي الاصطلاح تشير إلى تلك التيارات التي رفضت حجية الفيدات من الناحية الدينية[٤].

ونحن الآن بصدد القسم الأول وهي الاتجاهات الناستيكية لكي نطلع على تصور المعاد في ضوء آراءها، بالإضافة إلى المفاهيم التي تخص المعاد. وجميع هذه المدارس تستند إلى الفيدات وتحاول شرح العقائد الهندوسية في ضوء أدلة الفيدات.

وطبقا للفكر الديني الهندوسي والنصوص أو الروايات الدينية توجد حقيقة مطلقة واحدة ولكن هناك ست طرق لشرح هذه الحقيقة المطلقة[٥].

(1) *Indian Philosophy*, Ninian Smart, Encyclopaedia of Philosophy, Edited by Paul Edwards, Macmillan Publishing Co. The Free Press, Newyork. Vol. IV, p.155- 158
(2) Ibid,
(3) Ibid,
(4) *Dictionary of Hinduism*, Margaret and james Stutley, p.22
(5) Hindu Philosophy, Theos Bernard, Motilal Banarsidass, Delhi, Ed. 2, 1985, p.34

المبحث الأول

١- سانكهيا يوجا

قبل الحديث عن مبادئ هذه المدرسة الخاصة بالمعاد، يجدر بنا الاطلاع على المعنى اللغوي والاصطلاحي لهذه الكلمة.

معنى كلمة سانكهيا في اللغة: إنها مشتقة من سام (Sam) وكهيا (khya) وتعني لغة الاستقصاء، والتعداد، والتحليل.

أما في **الاصطلاح**، فإنها تعني المدرسة أو الاتجاه الذي يقوم باستقصاء، وعد الأصناف الأساسية، وكل ما يتطور وينبثق عنها في الكون المدرك بالإحساس[(١)].

ولقد وردت الإشارة إلى هذا التيار في النصوص الدينية المقدسة فمثلا نجد سويتاسواتارا ابانيشاد يشير إليه قائلا: "إنه الأبدي بين الأبديين، والحكيم بين الحكماء، وهو الأحد بين الكثيرين الذي يمنح الرغبات، وهو السبب الذي لا يمكن إدراكه إلا عن طريق **التمييز** (تمييز سانكهيا) وتهذيب النفس (يوجا) ولا شك أنه بمعرفة الإله فقط يستطاع واحد التخلص من القيود والأغلال"[(٢)].

فالمراد هنا بالتمييز مدرسة سانكهيا التي تميز بين المادة والروح[(٣)] وترجع جميع الأصناف إلى أصلين وهما: المادة (براكرتي) (Prakrti) والروح (بروشا) (Prusa). فالذي يستطيع التمييز بينهما، ينال الخلاص. وسماكهيا هو مذهب أو اتجاه التمييز.

---

(1) *Classical Smakhya*, Gerald James Larson, Motilal Banarsidass publishers, Delhi, 2005 , pp. 1-2

(2) *Savitasavatra Upanishad*, part-II (Sacred Books of the East, Ed. & Translated by Max Müller), Vol. 15, p.244

(3) *The Principal Upanishads*, Translated and Commentary by S. Radha-Krishanan,George Allen & Unwin, London,1951, p.747

١– مفهوم الروح في الهندوسية

إن الاعتقاد بوجود الروح ظاهرة قديمة ووجدت منذ وجود الدين على وجه الأرض، ولذلك نجد أن معظم الأديان العالمية لا تؤمن بوجود الروح في الإنسان فحسب وإنما تؤمن بوجوده في المخلوقات الأخرى كذلك مثل الأشجار والجبال والأحجار وغيرها. وهذه الأرواح كانت تضر وتنفع الناس حسب اعتقادهم ولذلك بدأ الناس يقدمون القرابين ويسجدون لها. ومن هنا تطورت فكرة الدين لديهم[١].

ويؤكد تايلر هذه الحقيقة قائلا: "لقد أثبتت الدراسات الحديثة اعتقاد الناس حتى البدائين بوجود الأرواح، والشياطين والآلهة وأنها تتصرف في حياة الإنسان بطريقة مباشرة أو غير مباشرة"[٢].

انطلاقا من هذا المبدأ نجد أن الديانة الهندوسية لم تعتقد ولم تؤمن بوجود الروح فقط وإنما اعتنت اعتناء بالغا ببيان وتوضيح مفهومها ودورها في حياة الإنسان فما من كتاب مقدس في هذه الديانة إلا ويتحدث عن الروح. وأورد هنا بعض النصوص من هذه الكتب حتى تتضح أهمية الروح ومكانتها في الهندوسية.

١. ١: الروح في الكتب الدينية الهندوسية:

إن الروح تسمى "بآتما" (Atma) في الهندوسية والكتب الدينية المقدسة حافلة بذكرها فمثلا نجد ما ورد في كاتها ابانيشاد (Katha Upanishad): "إنها أصغر الصغائر، وأكبر الكبائر، إن الروح مستقرة في قلب جميع المخلوقات. والإنسان العارف يستطيع أن يشاهدها، لأنه قد نال الخلاص من الآلام وقد حصل على الاطمئنان القلبي

(1) *Religions of the World*, Lewis M Hopfe, Macmillan publishing Company, Newyork, Ed 3rd, P-6

(2) *Religions in Primitive Culteres*, Edward Burnett Tylor, Harper & Brothers Publishers, New York, 1958, P-3

والعقلي. ولذلك يستطيع أن يشاهد عظمة الروح"[1]. ويقول: "إن هناك روحان تشربان وتذوقان ثمرة الكارما في عالم الأعمال الطيبة، وكلتاهما تستقران في قلب الإنسان وهو المكان المقدس المحترم لأنه مستقر الإله العظيم كذلك. والعارف يتحدث عنه بأنه نور ينور قلب الإنسان والإنسان العادي الذي يقدم القرابين والقرابين الخاصة بنيكتاس (Nicektas) تدرك وتعرف هذه الحقيقة"[2].

وورد في كاتها ابانيشاد كذلك: "إن الروح لا يمكن إدراكها عن طريق أعضاءنا الحسية. ويتمكن من إدراكها العارف الذي قد حصل على نور المعرفة المتعالية عن طريق إدراكه اللطيف"[3].

والفيدات تؤكد هذه الحقيقة قائلة: "إن الروح حجمها إبهام اليد وهي تستقر في قلب الإنسان. فكما أن البرهمن يحتل مكانة (بارزة) في هذا العالم فهي أيضا مستقرة في قلب الإنسان من أجل أن تمده بأسباب الحياة"[4].

ونجد هذا المبدأ والاهتمام به في المدارس الهندوسية الفلسفية أو التيارات الدينية التي ظهرت فيما بعد لكي تدافع عن عقائدها ومبادئها ردا على التيارات الإلحادية التي ظهرت لكي تهز العقائد الهندوسية. فما من اتجاه أو مدرسة مثل سماكهيا يوجا أو نيايا ويششكا أو برواميمامسا إلا وتحدثت عن الروح ووجودها ووظيفتها أو مكانتها. فإليكم بيانها لمزيد من التوضيح والتفصيل.

(1) *Katha Upanishad*, part-II (Sacred Books of the East, ed. & translated by Max Müller), Aryan Books Int'l., New Dehli, Vol. 15, p. 24
(2) Ibid, p. 12
(3) Ibid,.p. 12
(4) *Athrva veda*, Translated by Dr. Rajbali Pandey, Diamond Pocket Books, Ltd, New Delhi, 2005, p. 19

١. ٢– موقف سانكهيا يوجا من الروح

إن مدرسة سماكهيا يوجا تؤمن وتعتقد بوجود الروح. فترى رغم أننا لا نشاهد الروح مباشرة إلا أننا نستطيع أن ندركها أو نستنبط وجودها من الحقيقة أن المادة أو الطبيعة التي تتركب من أصول مختلفة، مثل المخلوقات والمصنوعات المختلفة فإنها وجدت من أجل الأصل الآخر ألا وهي الروح. ثم إن المادة أو الطبيعة غير عاقلة وهي تخدم الروح(١).

ثم الدليل الثاني على وجود الروح هو اعتراف الناس بوجودها عندما يقول القائل "إنني أرى"، فالذي يرى في الحقيقة هي الروح. فالروح موجودة في جميع الأجناس الحية(٢). ولكن هذه الروح ليست بمادية؛ لأنها لا تحمل ولا تتصف بالطول والعرض والعهد وما يلزم عنها من الخير الموجودة في المادة(٣). وإليك ما تذكره مدرسة سماكهيايوجا من تفاصيل بعض الأمور التي تخص طبيعة وحقيقة الروح.

والحق أن هذه الأدلة لها وجوه شبه بأدلة الفلاسفة على إثبات وجود النفس، كما هي عند ابن سينا مثلا، إلا أننا لا نقطع بشيء من التأثير والتأثر بغير دليل كاف الآن(٤).

١. ٣– طبيعة وحقيقة الروح

إن مدرسة سماكهيايوجا تفرق أو تميز تمييزا فاصلا بين الروح والمادة أو الطبيعة من حيث الخصائص، إلا أنها تصر على اشتراكهما في أمر واحد، وهو أن الروح والطبيعة غير مخلوقتين؛ أي أنه لا بداية لهما ولا نهاية(٥). وفي ذلك تؤكد مدرسة سماكهيا:

---

(1) *The Sankhya Aphorisms of Kapila*, James R Ballantyne, p.48
(2) Ibid, p. 239
(3) Ibid, p. 93
(٤) انظر: الفلسلفة الإسلامية (بحثه على -------) ص ٢٢.
(5) Sankhya, R Garbee, *Encyclopaedia of Religions and Ethics*, Edited by James Hastings, T&T Clark, 38 George Street, New York, vol. XI, .p.191

"أن الروح والطبيعة غير مخلوقتين"[١].

فالروح تتصف بصفات سلبية[٢] على حد تعبير صاحب دائرة معارف الأديان والأخلاق، والذي يقرر أن مدرسة سماكهيا يوجا ترى أن الروح لا تتحرك أصلا، وكلما نسبت صفة الحركة إلى الروح، فإنما تنسب إليها لتقاربها واتصالها بالجسد المادي، تماما مثل المرطبان والفضاء، فنقول الفضاء يتحرك بحركة المرطبان. فتنسب إليها الحركة مجازيا لا حقيقيا[٣]؛ لأن الروح مثل حجر المغناطيس؛ لا تعمل عن إرادتها، ولكن بسبب قرابتها واتصالها بالطبيعة أو المادة. فالروح ليست بفاعلة؛ لأنها ليست لها إرادة ولا اختيار[٤]. كذلك فإنها لا تجرب اللذة والألم، وإنما الطبيعة هي التي تشعر بهذه الأمور، فالفاعل الحقيقي في هذه الأمور هو الطبيعة أو المادة لا الروح[٥]. والروح حقيقة تختلف تماما عن الجسد المادي، ولا تشوبها أدنى شوائب المادة، وهي متميزة عن الجسد المادي؛ لأنها لا تتصف بالصفات المادية الثلاثة[٦].

ثم تقيم مدرسة سماكهيايوجا **دليلا آخر** على كون الروح غير مادية؛ وذلك لأنها تراقب المادة والطبيعة[٧] من حيث كونها عاقلة في حين أن الطبيعة غير عاقلة. **والدليل الثالث** على أن الروح ليست بمادية، هو أنها هي المجرِّبة، والمادة أو الطبيعة هي المجرَّبة[٨].

أما جوهر الروح فهو النور، والنور لا يختص بغير العاقل. ولو كانت الأرواح غير عاقلة لكانت هناك حاجة إلى نور آخر لها[٩]. وليس هناك شيء يشبه الروح، وإنما هي متفردة وبدون صفات؛ لأنها لو كانت متصفة بصفات لخضعت للتغيير، ولو كان

(1) *Samakhya Aphorisms*, Edited & Translated by James R Ballantyne, p.50
(2) Ibid, opp cit, p.191
(3) *Smakhya Aphorisms*, opp cit, p.31
and see also. The Hindu Religios Thought, Yakub Masih, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1983, p. 123
(4) *Smakhya Aphorisms*, p.69
(5) Ibid, p.74
(6) Ibid, p.92
(7) Ibid, p.93
(8) Ibid, p.94
(9) Ibid, p.94

هكذا لما كان الخلاص[١].

وكذلك من طبيعتها أنها حرة، وإن كان يتوهم أنها مقيدة بأشكال عديدة. وهي حرة من الأزل إلى الأبد[٢]. والأرواح متعددة، وليست بواحدة. والدليل على هذا هو اختلاف المولد والموت لكل إنسان، فإذا ولد هذا مات ذلك. فلو كانت الروح واحدة لمات الجميع بموت إنسان واحد[٣]. ولو اعترض المعترض وقال إن النص لا يذكر إلا الروح الواحدة، في حين تؤمن هذه المدرسة بكثرة الأرواح، فترد عليها قائلة: "إن النصوص المقدسة عندما تذكر الروح بأنها واحدة فتقصد الجنس أو الروح عامة"[٤]. وهناك دليل مستفاد من النص يدل على كثرة الأرواح، فمثلا ورد أن واماديوا (Vama Deva) قد حصل على الخلاص أو موكشا، ثم سوكا (Soka) نال الخلاص، وهكذا. فلو كانت الروح واحدة لحصل الجميع على موكشا (Moksa) عندما نالها أحدهم. بما أن النص يذكر موكشا والخلاص لمرات عديدة، وتختلف كل واحدة منها عن غيرها، فإنه أكبر دليل على أن الأرواح متعددة[٥].

عندما يقال إن الروح تُشاهِد، فإنما فيقال ذلك بسبب اتصالها بالحواس. وهذه الحواس تغادرها عند الحصول على الخلاص أو موكشا[٦]. وفي الحقيقة أن الروح مطلقة وغير مقيدة بأشكال مختلفة؛ مثل اللذة والألم؛ لأن هذه التغييرات تخضع للفهم والإدراك، وهما صفتا الطبيعة لا الروح، في حين أن الروح متميزة تمييزا تاما عن الروح[٧].

والروح لا تَخْلُق ولا تُبْدِع، وإنما الطبيعة هي التي تخلق وتبدع. وعندما تنسب صفة الخلق أو الإبداع إلى الروح فتنسب مجازيا لا حقيقيا[٨]. وتتضح حقيقة الروح

(1) Ibid, p95
and see also, *The Hindu Religios Thought*, opp cit, p. 129
(2) *Smakhya Aphorisms*, p.103
(3) Ibid, p.97
(4) Ibid, p.99
(5) Ibid, p.101
(6) Ibid, p.104
(7) Ibid, p.104-105
And see also, *History of Indian Philosophy*, Erich Frauwallner, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, Ed. 2, 1993, p. vol. 1, p.274
(8) *Smakhya Aphorisms*, p.104-105

لديهم مما ورد في النص: "عند نهاية الفترة الأرضية، وعندما تتحرر من الصبغة الأرضية، تبقى الروح في نفسها شفافة مستقلة كما كانت من قبل[١]. وهذا يعني أنها تعود إلى حالتها الأصلية، حيث لن تتصف بصفات على الإطلاق. وإذا تقرر أن الروح لا تخلق فإن مدرسة سماكهيايوجا تعتقد أن الخلق والإبداع كله كان من أجل الروح من برهما إلى الكائن غير الحي الأخير، حتى يتم التمييز بين المادة أو الطبيعة والروح. ويبدو أن خلق برهما –وهو الإله– كان من أجل الروح[٢].

ثم إن الروح تخرج من قالبها المادي تماما؛ مثل الحية التي تخرج من جلدها القديم. فالذي يريد الخلاص أو موكشا ينبغي أن يترك المادة، ويتمكن من ذلك بعد جهد طويل في شكل ممارسات يوجية[٣].

إن كثيرا من الأنشطة المعنوية، أو النفسية بالتعبير الحديث، والتي نسبها الفلاسفة إلى النفس تنسبها النصوص الهندوسية إلى الجسم أو الطبيعة، وهذا يعني أن هذه النصوص على الرغم من احترامها للروح، إلا أنها تحرمها من كثير من ميزاتها التي اعترفت بها الفلسفة.

١. ٤– الروح والرباط

تعتقد مدرسة سماكهيا يوجا بوجود المادة والروح، وكلاهما في رأيها أزليان وأبديان، وهناك اتصال أو اتحاد بينهما. ويسمى ذلك الرباط (Bondage). وتشرح لنا النصوص الهندوسية نوع هذا الرباط، وكيفيته؛ فمثلا يقول النص: "إن الروح لا تخضع لهذا الرباط بسبب أنها في وضع معين؛ لأنه لو كان هذا لصارت الروح محدودة. فالجسم

(1) Ibid, p.122

(2) *Smakhya Aphorisms*, p.167, and see also

المعتقدات الدينية لدى الشعوب، د/ جفري بارندر، ترجمه د/ إمام عبدالفتاح إمام، الكويت، ١٩٧١م، ص ١٦٥

(3) Ibid, p. 167

المادي هو الذي يخضع للرباط، فهكذا الرباط خاصية من خصائص الجسد المادي فقط دون الروح"[١].

وبما أن الروح غير مقيدة بقيد الظروف والزمان، فلذلك تعتبر حرة ومطلقة، عكس الجسم المادي[٢]. ومن هنا فإن ثمرة الأعمال لا يمكن أن تنسب إلى الروح ولا تختص بها كذلك. وكل ذلك لأن العمل لا يمكن أن ينسب إلى الروح، وإنما ينسب إلى العقل [وهو جزء من الجسم المادي عندهم] فلو كان الرباط خاصا بالروح، لصار أبديا لكون الروح أبدية، ولذلك يختص بالجسد المادي وصارت الأعمال بهذا تنسب إلى الجسد المادي[٣].

ويبدو في الظاهر أن الرباط يخص الروح، إلا أنه ينعكس كذلك، وإلا فالألم على سبيل المثال لا يشعر إلا بالإدراك، وهذا الإدراك تابع للوجود المادي[٤].

ثم تبين لنا مدرسة سماكهيا السبب الحقيقي الذي يؤدي إلى اتحاد الروح بالجسم المادي، ولكنها تقوم بنفي الأسباب المتوهمة التي يعتبر الإنسان في الظاهر أنها هي التي سببت رباط الروح بالجسم المادي، فترى أن:

– الطبيعة ليست هي السبب المباشر لرباط الروح

وذلك لأن الطبيعة نفسها تعتمد على أمر آخر، وهو الاتصال، لأنه لو كانت الطبيعة هي التي تحقق رباط الروح (بدون الاتصال)، لحصل الاتصال في فترة الهلاك والتدمير الكوني، وذلك لمجرد وجود الطبيعة والروح بدون الاتصال.

والإشارة إلى فترة يتم فيها الانفصال بين المادة والروح، فالرباط ينعكس على الروح ويوهم كأن الطبيعة هي سبب الرباط، تماما مثل حرارة الماء التي تبدو كأنها من

(1) Ibid
and see also *The Hindu Religious Tradition*, Pratima Bowes, Routledge & Kegan Paul, London, 1977, p. 185

(2) Sankhya, R Garbee, *Encyclopeadia of Religions & Eithics*, p. 191

(3) Sankhya, R Garbee, *Encyclopeadia of Religions & Eithics*, Aph.16, p.9

(4) Ibid, p.191

صفات الماء، وما هي في الحقيقة إلا نتا اتصال الماء بالنار. وهكذا الرباط صفة من صفات الوجود للجسد المادي[١]. إذاً يستنبط من النص أن مجرد وجود الروح والمادة لا يسبب الرباط، وإنما الرباط يعتمد على اتصالهما.

يرى بعض المبتدعين الذين لا يتبعون النص المقدس أن الروح الحرّة عرضة للرباط، في حين ترى هذه المدرسة أن الرباط ينشأ من الأثر الحاصل في نفس المكان الواحد الذي فيه شيء، لماذا؟ لأنه لن يبقى فرق بين الروح المقيدة والحرة، ولأن الرباط في هذه الحالة لا يعتمد على الحركة.

– ليست الحركة سبب الرباط

فالحركة أو العبادة لا تجعل الروح تخضع للرباط؛ لأن الحركة صفة من صفات الجسد المادي دون الروح[٢].

– كما أن الرباط لا ينشأ نتيجة لأي عمل صالح أو طالح

فرباط الروح لا ينشأ نتيجة لأي عمل صالح أو طالح؛ لأن العمل ليس من خصائص الروح، وإنما يختص بالطبيعة والمادة مثل الحركة[٣].

فلو كانت أسباب الرباط هي التي قد ذكرت من قبل لتعرض المنطلق (emancipated) للرباط[٤]. بل لا يجوز البحث في هذه الأسباب الخاصة بالرباط[٥]؛ لأن الروح لا تتصف بصفات. إذاً ما السبب الحقيقي للرباط؟

ترد المدرسة على هذا السؤال قائلة: إن السبب الحقيقي للرباط هو عدم التمييز بين الطبيعة والروح، وعندما يدرك الإنسان هذا السبب، فعليه اختيار الوسائل التي

(1) *Samkhya Aphorisms* p.11
and see also *The Hindu Religious Tradition*, opp cit, p. 185
(2) *Smakhya Aphorisms*, p. 30
(3) Ibid, p. 32
(4) Ibid, p. 33
(5) Ibid, p. 33

تساعده على التخلص من هذا الوهم الخادع[١].

ثم إن رباط الروح مجرد تعبير لفظي فقط، وهو لا يوجد في الحقيقة؛ لأنه يتوهم ظاهريا فقط ولا يخص الروح. وهو بالنسبة للروح وهم وخيال وانعكاس فقط[٢]. والجسم اللطيف أو الوجود اللطيف سبب اتصال الروح بالطبيعة، لأنه كان سابق الوجود على الجسد الكثيف (gross body) عند وقت الخلق[٣].

فالرباط والانطلاق لا ينتميان إلى الروح، [حتى إنه لا يبدو في الظاهر] وإنما يتوهم ذلك بسبب عدم التمييز [بين المادة والروح]، وهما ينتميان إلى الطبيعة[٤]. ومثل الرباط وانتمائه إلى الطبيعة مثل الحيوان الذي يربط بحبل ولا يُحّلّ، ويمنعه هذا الحبل من الذهاب إلى أي مكان، فكذلك الرباط المنتمي إلى الطبيعة[٥].

١. ٥- وظيفة الروح

إذا كانت الروح لا تتصف بصفات، فما وظيفتها؟ ترى هذه المدرسة أن وظيفة الروح الاستنارة العقلية والروحية فقط[٦]؛ لأنها هي التي تهيج المادة، فيستنير الإنسان عقليا وروحانيا.

"وفي الحقيقة لا نستطيع أن نحدد المكانة التي تحتلها الروح في هذا النظام. والعلماء قد قاموا ببحوث باهظة من أجل التعرف على مكانة ووظيفة الروح في هذا النظام، ويرون أن الروح في هذا النظام شيء إضافي، ويقولون إن مؤسس هذا النظام يكون منطقيا أكثر لو حذف الروح تماما من هذا النظام"[٧].

(1) Ibid, p. 35
(2) Ibid, p. 38
(3) Ibid, p. 133
(4) *Smakhya Aphorisms*, p. 158
(5) Ibid, p. 158
(6) Ibid, p.254
(7) Sankhya, R Garbee, *Encyclopaedia of religions & Ethics James Hastings*, vol. x1, p.191

ونضيف هنا أن الروح تبصر لدى هؤلاء وكأنها العامل المنشط لوظائف العقل والجسد، ومع أنها تنشط وظائف راقية فيها إلا أنها –على العكس من جملة الآراء الدينية والفلسفية المعروفة– لا تبدو هناك أدلة على أنها أرقى من البدن أو العقل.

١. ٦– الخلاص حسب سماكهيايوجا

تتضح أهمية الخلاص في سماكهيا يوجا حيث تجعله من الأهداف الأساسية التي ينبغي السعي للحصول عليها، فتقول: "القضاء التام على الألم الذي له أقسام ثلاثة هو هدف الإنسان، وهناك أهداف أربعة لحياة الإنسان، وهي: الاستحقاق أو الجدارة، والمال، والسعادة، والخلاص. فالثلاثة الأولى مؤقتة وليست أبدية، في حين أن الخلاص، وهو الهدف الرابع هدف أبدي، ولذلك له قيمة ووزن في حياة الإنسان، وهو الهدف المنشود[(١)]. أما الوسائل التي تساعد الإنسان في الحصول على الخلاص، فهي ليست بعامة وليست بوسائل ظاهرة مثل المال، لأن المال عندما يضيع فالإنسان يتعرض للشقاء والبؤس مرة أخرى، وهذا هو عين الألم بعد هذا القضاء المؤقت على الألم[(٢)]. إلا أن القضاء على هذا الألم بالاستخدام المتكرر لهذه الوسائل أو الذرائع العامة لا يجدي ولا يفيد تماما مثل الإنسان الذي يأكل كلما يشعر بالجوع فهكذا يتكرر استخدام هذه الوسائل من أجل القضاء على الألم. ولكن صاحب مدرسة سماكهيايوجا يفسر هذا قائلا: إنه لا يمكن القضاء على الألم بهذه الطريقة فمثلا الأدوية والطبيب قد لا يكون موجودا في كل مكان، أو إذا كان موجودا فقد لا يكون ماهرا وخبيرا في فنه، فيسبب الألم. وقد يكون الألم طبيعيا أو ذهنيا أو عقليا، فباتخاذ هذه الطرق لا يستطيع الإنسان القضاء عليه، ولا يتحرر منه. نعم هذه الطرق العامة قد تخفف من حدة الألم ولكن لا تقضي عليه قضاء كاملا[(٣)].

(1) *The Smakhya Aphorisms of Kapila*, translation by James R Ballantyne, p. 1
(2) Ibid, p. 2
(3) Ibid, p. 3

ثم إن النصوص الهندوسية تمنع من اتخاذ هذه الطرق العامة، بدليل أن الخلاص أبدي، وهي وسيلة ماورائية. فلذلك يجب على الإنسان البحث عن العلم الحق من أجل الحصول على الخلاص أو موكشا. فكأنها تقيم دليلا على عدم استخدام هذه الوسائل بعد أن أثبتت من الناحية العقلية عدم جدارتها[١].

ثم ليس هناك فرق بين كون الرباط اتفاقيا وكونه لازما؛ فإن الرباط يمكن أن يحدث والخلاص أو موكشا ممكن الحدوث كذلك[٢]. وعندما يحصل الخلاص أو موكشا فلن تتحد الروح مع الطبيعة؛ لأن الذي نال التنوير الآن بدأ يطلب التمييز بين الروح والمادة فلا يمكن وقوع الاتصال. فالذي حصل على التنوير، وبدأ يميز بين المادة والروح، والذي ما زال في الرباط بسبب جهله، لا يميز بينهما فرق كبير[٣].

وكما أن الخلاص لا يمكن الحصول عليه عن طريق الوسائل العامة، فكذلك لا يمكن الحصول عليه عن طريق ممارسة الطقوس والشعائر الدينية؛ لأنها كلها تكتمل عن طريق العمل، أو الحركة، وهي ليست أبدية، بل إنها مهددة بوشك حدوث تكرار المولد والموت. فلذلك لا يمكن نيل الهدف النهائي للإنسان عن طريق تأدية الطقوس والشعائر الدينية[٤].

وفي ذلك تؤيد النصوصُ الدينية الهندوسية موقف مدرسة سماكهيايوجا، حيث ترى أن الذي استطاع التمييز بين المادة والروح قد فاز فوزا عظيما، لأنه لن يعود إلى الحياة مرة أخرى، كما أنه تحرر من تكرار المولد والموت[٥]. ولكن كما ورد من قبل، فإن الخلاص أو موكشا لا يمكن نيله عن طريق الأعمال، مثل تقديم القرابين؛ لأنه لو كان هكذا لأدى ذلك إلى الألم بدلا من الخلاص؛ إذ العمل أو الأعمال تفضي إلى العديد من

(1) Ibid, p. 4, and see also Sankhya Yoga, Indra Mahalingum, *Companion Encyclopaedia of Asian Philosophy*, Ed by Brian Carr and Indra Mahalingum, Routledge, London, p.166
(2) *The Smakhya Aphorisms of Kapila*, p. 5
(3) Ibid, p. 34
(4) Ibid, p. 57
(5) Ibid, p. 58

الآلام، وهي التي تعود بالبؤس والشقاء على الإنسان، تماما مثل الذي يشعر بالبرودة المفاجئة، فلو تم صب الماء في فمه لزاد من البرودة بدلا من التخفيف منها[(١)]. ولذلك يجب اتخاذ الوسائل الصحيحة والذرائع المفيدة من أجل الحصول على الخلاص؛ لأن الذي يحصل على الخلاص، فقيده يكون قد غاب على الإطلاق وزال، وهكذا ثمرة علمه تصير مطلقة، فليس هناك تكافؤ بين هذا الإنسان والذي يعتمد على الأعمال من أجل الحصول على الخلاص، فإنه سيبقى أو يقيم إقامة مؤقتة في الجنة فقط لكي يعود إلى الأرض مرة أخرى[(٢)].

ترى مدرسة سماكهيا أن الحصول على الخلاص أو موكشا هو هدف الروح، وليس بهدف الطبيعة؛ لأن الجهود المرتبطة بالحصول على الخلاص كلها تركز على نقطة واحدة، وهي التجرد عن صفات المادة الثلاثة، وهو من خواص الروح وحدها، في حين أنه لا يمكن للطبيعة أن تتجرد عن هذه الصفات. وصفات الروح تفهم انعكاسا، وليس من جوهرها وطبيعتها أو صميمها؛ فلذلك تتمكن الروح من الحصول على كيواليا (Kaivalya)[(٣)]، أي (الاتحاد).

ثم إن الحصول على الخلاص –حسب هذا المفهوم– يتطلب تتابع الخَلْق، وذلك هو التناسخ؛ لأن الحياة الواحدة لا تكفي للحصول على موكشا وإنما يحتاج الإنسان إلى الحياة لعدة مرات؛ حتى يستهلك المادة الكارمية، ويتعذب بالآلام الخاصة بتكرار المولد والموت والمرض. ولذلك لابد من تتابع الخلق في رأيهم؛ لأن الخلاص يناله الذي كان قد حصل على العلم للتمييز بين المادة والروح[(٤)]. كما أنه لا بد من تتابع الخلق؛ لأن الأرواح عديدة، فمنها ما حصل على الخلاص ومنها ما لم يـــزل في الطريق

---

(1) Ibid, p. 58
(2) *The Smakhya Aphorisms of Kapila*, p. 60
(3) Ibid, p. 94
and see also *The Teachings of Bhagavad Gita*, Laxmi Narayan Chaturvedi, Sterling publishers, p. 61
(4) *Sankhya Aphorisms*, R J Ballanthni, p. 108

للحصول على الخلاص[١]. ثم هناك سبب آخر للخلق، ألا وهو الألم، فعندما يكون الألم يكون الخلق، وعندما تنعدم الآلام يكون تركيز الروح على حالتها الأصلية الحقيقية؛ أي تحصل على الخلاص، أو كيواليا[٢].

ومن أجل ذلك فإن الجسم اللطيف يحتاج إلى الجسم الكثيف؛ لأن العلم والمعرفة التي يحصِّلها الإنسان أثناء حياته الأرضية هي السبب للحصول على موكشا. فالجسم اللطيف ينتقل من قالب مادي إلى قالب مادي آخر، وهكذا يحصل على العلم والمعرفة المنشودة، حيث يستطيع التمييز بين المادة والروح، ويحصل أخيرا على الخلاص، وهذا هو الهدف النهائي للروح[٣].

وهذا العلم هو الوسيلة الوحيدة للحصول على الخلاص، فليس هناك بديل ولا الأعمال الصالحة تساوي العلم في هذا الصدد، كما تقرر مدرسة سماكهيايوجا[٤].

هنا ترى مدرسة سماكهيا أنه لا بد من تجنب الجنة؛ لأن الجنة لا تضمن الخلاص الحقيقي للإنسان، وإنما سيضطر الإنسان إلى العودة إلى الحياة مرة أخرى ويتعرض لآلامها[٥]؛ لأن نعم الجنة نعم مؤقتة وليست أبدية، ولذلك سيعود الإنسان إلى الحياة الأرضية مرة أخرى، وسيتكرر ذلك إلى أن ينال الخلاص[٦].

هنا تفسر المدرسة إيمانها بالأرواح العديدة، فترى أن الأرواح عديدة منها ما تخلص ومنها ما لم يـــزل في عملية الحصول على الخلاص. ولأن الذي بدأ يميز بين المادة والروح يختلف عن الذي لا يميز، فإن الذي نال المعرفة ونال الخلاص والذي مازال متورطا في الجهل والوهم، سيبقى في هذه الحالة[٧].

أما ماهية الخلاص، فإنه يعني الانفصال التام بين المادة والروح[٨]. ولكن إذا

(1) Ibid, p. 109
(2) Ibid, p. 112
(3) *Sankhya Aphorisms*, R J Ballanthni, p. 139
(4) Ibid, p. 140
(5) Ibid, p. 148
(6) Ibid, p. 149
(7) Ibid, p. 154
(8) Ibid, p. 154

كان هناك تمييز ناقص بين المادة والروح، فإن هذا التمييز عاجز عن إحداث الأثر المطلوب، ألا وهو موكشا. ولذلك كلما حاول صاحبه به دفع الألم، فإنه سيعود إليه مرة أخرى. ولذلك يجب على الإنسان أن يتخلص من الجهل تماما حتى يتحرر من الألم[١].

وليس من الضروري أن يحصل الإنسان على الخلاص بعد الموت، وإنما يستطيع الحصول عليه وهو على قيد الحياة كذلك، وهذه الحالة تعتبر حالة الخلاص الوسيط (جيون مكتي)[٢]. وهذا الإنسان سيستطيع تحقيق الانسجام بين الأمرين: الحياة والخلاص؛ وذلك باعتبار أن الخلاص والحياة تماما مثل دولاب الخزاف، فالخزاف عندما يكمل عمله فالدولاب يبقى في حالة حركة بعد انتهاء العمل، كذلك، ونتيجة لقانون الجمود ونشأة هذه الحركة عن العمل السابق، فإن الأعمال السابقة هي التي تزود الإنسان بالطاقة، وتترك آثارها عليه، فهو يبقى على قيد الحياة بعد الحصول على الخلاص كذلك[٣].

هنا ترى مدرسة سماكهيا يوجا أن الفرائض لا بد وأن يضَحَّى بها من أجل الخلاص؛ لأنها ليست نتيجة لأسباب مؤدية إلى الخلاص، فلا ينبغي أن يفكر فيها؛ لأنها ستفضي إلى الرباط فقط[٤]. فالخلاص لا يعني أن الإنسان سيدخل الجنة؛ لأن الجنة ليست هي السعادة المطلقة، ويعني ذلك أنه بعد الحصول على الجنة ووصول الإنسان إلى برهما لوكا، فإنه عليه العودة إلى الحياة الأرضية مرة أخرى. وهكذا فالإنسان يبقى عرضة لتكرار المولد والموت؛ لأنه مكتوب في جهاندوكيا أبانيشاد أن الإنسان يولد من اتصال النيران الخمس[٥].

وحتى الخلاص لا يعني الحصول على المجد والكرامة أو الكرامات التي يحصل عليها الإنسان بسبب عبادته، فإنها ليست السعادة، وإنما السعادة هي الخلاص فقط[٦].

(1) Ibid, p. 161
(2) Ibid, p. 161
(3) *Sankhya Aphorisms*, R J Ballanthni, p. 162
(4) Ibid, p. 167
(5) Ibid, p. 174
(6) Ibid, p. 178

والخلاص لا يعني الابتهاج والفرح فقط؛ لأن هذه الخصائص لا توجد في الروح، ولذلك لا تستطيع أو ليست بحاجة إلى هذا الابتهاج وهي مجردة عن الخواص[١].

والخلاص لا يعني القضاء التام على الخصائص الجسمية[٢]. وكذلك الروح لا تذهب أو تنتقل إلى برهمالوكا في حالة الخلاص؛ في هذه الحالة تكون لأنها مجردة عن هذه الصفات، ولا تتحرك[٣]. وهكذا الخلاص لا يعني هدم الذكريات السابقة؛ لأن ذلك ليس من هدف الروح[٤]. إذاً هناك نوعان للخلاص:

الأول: الخلاص الناقص؛ فالإنسان عندما يكون في حالة النوم فذاك يشبه الخلاص الناقص، لأن الإنسان لا يـــزال معه مرتبطا بالأسباب التي تقوي الرباط، والإنسان لا يتخلص من تكرار المولد والحياة في حين أن هذه الأسباب تنعدم حالة الخلاص التام[٥].

والخلاص لا يعني إلا نزع عوائق الروح في فهم وإدراك حقيقة مهمة، وهي أنها حرة[٦]. وحتى الجنة لا تضمن الخلاص من التناسخ؛ يعني الذهاب إلى عالم القمر لأن الإنسان سيعود إلى الحياة الأرضية؛ لأنه[٧] لم يستطع أن يتخلص من السبب الذي يجعله مضطرا للعودة إلى الحياة، وهو عدم التمييز بين الروح والمادة.

١. ٧- موقف يوجا من الخلاص

فإذا كانت مدرسة سماكهيا تقصد الحصول على الهدف بالتمييز بين المادة والروح ففي الحقيقة إن نظام يوجا عبارة عن جهد عملي من أجل الحصول على الهدف. وفي ذلك يرى سروابالي رادهاكرشنا أن "نظام يوجا يشكل الجانب العملي لنظريات

(1) Ibid, p. 214
(2) Ibid, p. 215
(3) Ibid, p. 215
(4) Ibid, p. 216
(5) *Sankhya Aphorisms*, R J Ballanthni, p. 231
(6) Ibid, p. 246
(7) Ibid, p. 258

سماكهيا ويقدم طريقا عمليا لكي يستطيع الإنسان التمييز بين المادة والروح من أجل الحصول على الخلاص[(١)].

وكما يقول سوامي راج رشي موني شارحا العلاقة بين سماكهيا ويوجا: "وطبقا لسماكهيا إن الطريق الوحيد للحصول على الخلاص هو سماكهيا بينما يشرح يوجا الطرق النفسية والطبيعية من أجل الحصول على الخلاص[(٢)].

إذاً مدرسة يوجا تهدف إلى توصيل الإنسان إلى حالة روحانية نقية وهذا هو الخلاص وفي ذلك يقول النص: "بما أنه نظام يعتمد على الجهد وهو ضروري من أجل الحصول على الهدف النهائي وهو الحصول على الشعور المتعالي". ثم يبين النص طبيعة هذه الحالة النقية قائلا: "عندما تهدأ جميع أفكار الإنسان ويتطهر الإنسان من الأدران المادية، فالذهن يحصل على حالة العلم النقي وهذه هي حالة النفس الطاهرة فيتحد الاثنان وهذا الاتحاد يسمى كيواليا (Kivalya)"[(٣)].

وهذه الحالة تسمى سمادهي (Samadhi) يعني الشعور المتعالي. وهناك أقسام أربعة لهذه الحالة التي تسمى سمادهي.

سمبراجناتا (Sambara Janata) أي الشعور. وهناك أقسام أربعة لسمبراجناتا:

١- سويتاركا (Saviarka)- الشعور المتعالي الحاصل عن طريق الأسئلة والأدلة والأسباب.

٢- ساوكارا(Savakara)- الذي يجده الإنسان بالتمييز بين المادة والروح.

٣- سآنندا (Sananda)- يناله كسعادة مطلقة.

٤- سآسميتا (Sasmita)- يحصل عليه الإنسان بمعرفة النفس وحقيقتها[(٤)].

إذاً يعترف نظام يوجا بهذه الطرق والوسائل المختلفة. للحصول على

(1) *A Source Book in Indian Philosophy*, Princeton, New Jersy, 1957, p. 425
(2) *Yoga*, Swami Rajarshi Muni, Motilal Banarsidass Publisers, Dehli, 2006, p.30
(3) *Yoga*, p. 167
(4) Ibid, p. 176
and see also *Yoga*, R Garbee, Encyclopaedia of Religions and Ethics, vol. XII, p. 832

الخلاص أو الشعور المتعالي بطرق يوجاوية مختلفة.

ثم إن هذه الحالة النقية الطاهرة التي تسمى بالشعور المتعالي أو الحكمة المتعالية فهي تسمى أيضا بحالة العلم المحض أو الروح آتمان (Atman). وفي ذلك يقول نص يوجا: "عندما تهدأ جميع أفكار الإنسان ويستطيع السيطرة على جميع حركاته عن طريق يوجا فهذه الحالة الذهنية الآمنة المطمئنة تنقلب إلى حالة العلم المحض. وهذه الحالة هي الروح أو آتما التي تسكن في الجسد الإنساني"(١).

وهناك أسباب عديدة تؤدي إلى خلاص الإنسان ووصوله إلى الحكمة المتعالية. ويبدو أن مدرسة يوجا لا تفرق بين هذه الأسباب وإنما ترى أن الكل تساعد الإنسان كي يصل إلى هدفه المنشود وهي حسب النص: الإيمان، الجهد، الاستبطان، التأمل الباطني والحكمة.

والمراد بالإيمان هنا يقين الإنسان بأنه سيحصل على هدفه المنشود، والجهد والتأمل الباطني يعنيان مراقبة أفكاره مراقبة دقيقة تامة والحكمة تعني ثمرة التمييز بين المادة والروح أو المعرفة الحقيقية. فهذه الأسباب كلها إذا اكتملت فإنه سيحصل على الوعي المتعالي(٢).

وفي الحقيقة إن يوجا يهدف إلى محاولة تنشيط عنصر ستوا (Sattva) وتغيير تاما (Tama) وراجا (Raja) إلى ستوا حتى يجهز الإنسان ويعده للحصول على الهدف النهائي وحتى تصير الجونازفيه متعالية(٣).

وليس هذا فحسب وإنما هناك أسباب عديدة تؤدي إلى خلاص الإنسان ووصوله إلى الحكمة المتعالية. ويبدو أن مدرسة سماكهيا يوجا لا تفرق بين هذه الأسباب وإنما ترى أنها متحدة تساعد الكل كي يصل إلى هدفه المنشود وهي حسب النص: "الإيمان، الجهد، الاستبطان، التأمل الباطني والحكمة". والإيمان هنا يقين الإنسان بأنه

(1) *The Original Yoga*, Shyam Ghosh, Munshiram Manoharlal Publishers, New Dehli, 2004, p. 199
(2) *The Original Yoga*, p. 179
(3) *Pratima Bowes*, 188

سيحصل على الهدف المنشود، والجهد بالإضافة إلى الإيمان، ثم التأمل الباطني يعني مراقبة أفكاره مراقبة دقيقة تامة والحكمة تعني ثمرة التمييز بين المادة والروح أو المعرفة الحقيقية. فهذه الأسباب كلها إذا اكتملت فإنه سيحصل على الوعي المتعالي[١].

وهناك حالة أخرى وهي التي تسمى بحالة ما قبل كيواليا فترى مدرسة يوجا بالتمييز العميق، إن العقل يصل إلى حالة ما قبل كيواليا". وشرح ذلك أن الإنسان يفقد الحب في الأشياء المادية ويهذب أفكاره ويركز على المعرفة المتعالية من هنا يصير صالحا لكي يصل إلى حالة كيواليا[٢].

وهنا نجد أن مدرسة يوجا تخالف مدرسة سماكهيا التي لا تتحدث عن حالة ما قبل كيواليا أو الخلاص. كما أنها ترى أن الخلاص حالة شعورية متعالية.

١ . ٨– موقف سماكهيا يوجا من الكارما والتناسخ

إن عقيدة الكارما تحتل مكانة مهمة في عقيدة أو عقائد الهندوسية. والمدارس الإيمانية أيضا تناولتها بالشرح والنقد وترى مدرسة سماكهيايوجا أن الكارما (العمل) هي التي تحدد قدر الإنسان في هذا الكون والحياة الأخروية. فيقول النص في هذا: "إن ذخيرة الأعمال سواء أقام بها الإنسان في هذه الحياة أو حياة أخرى إنها مصدر الآلام"[٣].

لأن الأعمال مستمرة حسب الشرح وهي تجتمع في خزان بحيث جميع الأعمال سواء كانت الأعمال الطبيعية أو العقلية أو سواء قام بها الإنسان في حياته الحالية أو السابقة تجد مكانا ثم في وقت مناسب تنقلب هذه الأعمال إلى الآلام. ثم هذه الآلام يجربها الكائن الذي كان ينتمي إلى هذا الخزان.

وهذا الخزان دائما مملوء لأنه عندما تنقلب الأعمال إلى آلام فتأتي الأعمال الجديدة نتيجة لعمل الكائن في الحياة الحالية. ويحدث ذلك من حياة إلى حياة أخرى.

(1) Ibid, p. 179
(2) Ibid, p. 248
(3) *Pratima Bowes*, p. 196

وهكذا يبقى الخزان مملوءا. وبما أن مدة الحياة محدودة فلا يمكن استهلاك المادة الكارمية في حياة واحدة وهكذا يكون الكائن بحاجة إلى حياة أخرى. فالكارما في شكل الآلام تلازم حياة جميع الناس واستمرار هذه العملية لا يمكن أن تتوقف إلا عن طريق ممارسة يوجا كما ورد في النصوص المقدسة.

وليس هذا فحسب بل إنما ترى المدرسة بأن الجذور الكارمية تثمر وتنقلب إلى أقسام مختلفة للحياة حسب طول الحياة وأقسام التجارب.

لقد اتضح الآن أنه ما دام هناك منبع واحد للكارما وهو مصدر الآلام ولكن هذه الآلام ليست متساوية للجميع من نواح مختلفة.

لأن الأعمال في جميع المخلوقات لا تختلف من حيثية النوع والكمية فقط وإنما من حيث طول المدة التي تستمر فيها والآن يتم توضيح هذا السبب. مثلا الأجناس وطول العمر، ثم كمّات التجارب، كلها تحددها مفردات الكارما الموجودة في مخزن الأعمال لدى الفرد. وهكذا نوعية العمل الغالب في هذا المخزن يحدد طبيعة المولد القادم بالإضافة إلى نوعية الحياة فالجو الذي يولد فيه والمدة التي يحتاج إليها الإنسان من أجل استهلاك المادة الكارمية عن طريق تجارب السعادة والألم. وهكذا فإن الحشرات والطيور، والأسماك والحيوانات والإنسان كلهم قد ولدوا بسبب الكارما الذي حصلوه في حياتهم السابقة(1). وهذه الأعمال تحمل الثمرة التي تتمثل في السعادة والألم التي تسببها الفضائل والرذائل.

لأنه كما رأينا من قبل أن الكارما تنقلب إلى الآلام التي تثمر السعادة والألم، فالسعادة دائما سريعة الزوال لأن، سرعان ما يتبعها الأسف، والألم يكمن في جميع أشكال الأسف. لأن الأسف موجود في جميع أنواع السعادة ولأنه يتتبع السعادة دائما. وما ذلك إلا لأن الطبيعة ثنائية المظهر وكل ذلك بسبب ثنائية الكارما المخزونة في

---

(1) *Pratima Bowes*, p. 197
and see alos Sankhya, R Garbee, *Encyclopaedia of Religions & Ethics*, vol. XI, p. 191

كارماسيا (Karma-Sia) (مخزن الأعمال) لأن الأعمال هناك صالحة وطالحة[1].

ثم للعاقل هذه الآلام التي تنقلب إلى الأسف والحزن والتي تولدت أو نجمت عن الكارما في الماضي ونـــزع الخصائص.

فالعاقل هو الذي يميز بين الحقيقة واللاحقيقة. لأنه يدرك أن الأمر الذي يظهر في بداية الأمر كالسعادة إنه في الحقيقة يشتمل على الألم لأن جميع أنواع السعادة إما أن تسبقها شتى أنواع الألم أو تتبعها هذه الآلام في شكل الأسف.

ثم السعادة أمر نسبي يختلف من إنسان إلى إنسان آخر. فربما الأمر الذي يسعد إنسانا قد يؤلم الآخر ولذلك قيل إن لحم الإنسان سم للآخر. أما الألم فإنه يدرك ويعرف بطرق مختلفة. مثلا هناك أنواع من الألم تدرك مباشرة، على سبيل المثال شعور أحد بالألم عندما يمس الحديد الحار. بينما هناك ألم غير مباشر فلو وقع أحد أقاربنا في مصيبة أو مشكلة فنشعر بالأسف له وقد يشعر الإنسان بالألم عندما يتذكر ما حدث في الماضي.

أما القسم الرابع للآلام فالإنسان يشعر في البداية بالسعادة ثم يتبعها الألم. فالكيس أو العاقل يحاول ويستطيع التمييز بين هذه الأقسام الأربعة إذا اكتفى بتتبع هذه الأقسام إلى مصدرها بل وإنما يحصل على خبرة فهم عملية تحول هذه الأعمال إلى آلام بسبب التمييز بين الخصائص المادية الثلاثة[2].

١. ٩- علاقة الروح بالكارما

أما الرائي أو الناظر فإنه ليس العقل وإنما الروح أو النفس الفردية هي التي تشاهد الأعمال، وهذا هو عملها حتى تنظر كلما يقدم أمامها من قبل العقل. أما العقل فوظيفته أن يعكس كلما يجد في العالم المدرك. فالنفس تنظر كل شيء دون أن تأتي برد

(1) *Pratima Bowes*, p. 197
and see also *Fate, Predestination and Human Action In The Mahabharata*, Peter Hill, Munshiram Manoherlal publishers, New Dehli, 2001, pp. 66-68

(2) Ibid.

فعل ولا تنهمك في الجانب الصحيح أو الخطأ في الذي يقدم أمامها، وتبقى طاهرة لا تتدنس بالخطايا(١).

فالنفس تبقى لكي تشاهد وترى فقط عندما يتحد العقل والمادة في كائن ما فتتحد النفس (Soul) والطبيعة أي الجسد المادي لكي تتكون الكائنات الحية. والهدف من هذا الاتحاد أي اتحاد الروح الفردي والجسد المادي أن ترى وتشاهد إلى أن المادة الكارمية تستهلك ويبقى اتحاد الروح والجسد المادي إلى ذلك الوقت أو إلى أن يتحرر الإنسان من هذه المادة الكارمية عن طريق يوجا. وهنا تتحرر النفس من عملها وهي أنها ترى وتشاهد فقط وهكذا يتم الانطلاق(٢).

ثم هناك علاقة متينة بين إيمان هذه المدرسة بالكارما وقدر الكون بعد انطلاق روح معينة. فالروح هي التي تشاهد هذه المظاهر الكونية التي تبدو للإنسان نتيجة أعماله (الكارما) في الحياة السابقة. فماذا يحدث بالكون عند انطلاق الروح؟

فترى مدرسة سماكهيايوجا أن الكون سيبقى ولن ينعدم حتى يساعد الأرواح الأخرى على أن تتمتع بثمرة أعمالها في هذا الكون، لأن الروح تخلصت ولكن ما زالت أرواح أخرى على قيد الحياة تنتظر الخلاص(٣). وهي تشتمل على ستواز، راجا، وتاما(٤).

ثم إن الكارما أو الأعمال تتصف بصفة اللون طبقا لهذه المدرسة. فيقول نص يوجاسوترا في هذا الصدد: "إن الكارما ليس بأسود (اكرشنا Akrishna) وليس بأبيض (اسوكلا Asukla) وهي صفات جميع الكارما التي يقوم بها العارف أو اليوجي فأعماله لا تكون سوداء أو بيضاء لأن جميع الكارما التي يقوم بها العارف أو اليوجي كلها أعمال ليست وراءها رغبات مادية ولذلك لا تثمر.

بينما الآخرون بما أنهم يقومون بالأعمال بدافع ورغبة معينة مادية، فتنقسم

(1) *The Original Yoga*, Shyam Ghosh, p. 199
(2) Ibid, p. 200
(3) *The Original Yoga*, p. 201
(4) Ibid, p. 197

أعمالهم إلى أقسام ثلاثة، وهي الأعمال البيضاء، والسوداء، والأعمال الرمادية المختلطة[1]. ثم تثمر هذه الكارما (الأعمال) وتبين لنا مدرسة يوجا كيفية إثمارها. يرد النص على هذا السؤال قائلا: "إن الثمرة هي الرغبات التي تنجم عن الكارما ثم هي تنقلب إلى أقسام شكل كليسا (Klesa) التي تجرب في الذهن والجسم. ثم تذوق هذه الثمرة يؤدي إلى وجود الكارما ومن هنا تضاف الكارما الجديد إلى مخزن الكارما (Karma Saya) بينما تخرج منها الكارما للاستهلاك كذلك وهكذا تكتمل الدورة[2].

كما ذكرنا آنفا أن الكارما تجتمع في كارماسايا مخزن الكارما وهي تبقى هناك في شكل رغبات نجمت عن الكارما السابقة ثم عن طريق تحول خصائص هذا الجوهر إن الكارما السبب يتحول إلى الكارما الأثر تماما مثل البذرة التي تزرع وتنمو منها الشجرة ثم تثمر والثمرة تورث البذرة مرة أخرى. فهذه العملية عملية نمو الكارما وانتقالها إلى خصائص تحددها الطبيعة طبقا لقانون التطور والانتقاء الطبيعي. ثم هذه هي الطبيعة التي تجعل بعض الكارما تستهلك قبل أنواع الكارما الأخرى وهكذا تحديد الزمان والمكان المناسب لاستهلاك الكارما يعتمد على الوسائل المتاحة لتلك الكارما لكي يثمر أو يخصب.

مثلا إذا كان هناك جزءا من الكارما بحاجة إلى تجربة العيش في الماء بينما أغلبية الأجزاء للكارما تستحق الحياة في الصحراء. فالحكم للأغلبية ولكن هذا الجزء يبقى في انتظار إلى أن يجد حياة وزمنا ومكانا مناسبا لكي يجرب العيش في الصحراء وما ذلك إلا في الحياة القادمة.

ثم رغم الفجوات والثغرات (في سلسلة متتالية ومتواصلة) في النوع والزمان والمكان إن الذاكرة والبصمات الماضية تبقى كما هي. وفي الحقيقة إنه شرح للأصول والقانون السابق. هنا لابد من توضيح الفرق بين الذاكرة والبصمات الماضية.

إن **البصمات الماضية** تبقى في اللاشعور. بينما **الذاكرة** تنطوي على البصمات الحالية. ويمكن مراجعتها مرة أخرى في مقابل البصمات الحالية التي لا يمكن أن

(1) Ibid, p. 239
(2) Ibid

تراجع شعوريا. وهذه البصمات الماضية تبقى كامنة في اللاشعور وتأتي إما في الرؤيا أو في شكل أفعال أو غرائز أو كميول ونــزعات على كل حال. والبصمات الماضية والحالية متساوية وكلاهما تمثلان السبب الجانب الكارما مثل الرغبات وكلاهما تؤديان إلى وجود الكارما الجديد وتمثل الجانب السببي.

وفي الحققيقة إن قانون السبب والمسبب يعمل بغض النظر عن القسم والزمان والمكان وجاتي (Jati) وهو نوع الحياة أو الوجود. وديشا (Desha) هو المكان الذي يوجد فيه والوقت كالا (Kala) هي الفترة بين الحياة والحياة الأخرى. هذه العوامل الثلاثة لا تؤثر على الكارما بينما الكارما يؤثر على هذه العوامل(١).

فهذه السلسلة المتواصلة للكارما سلسلة أبدية أزلية. فليس هناك أول ولا آخر للكارما وهناك تسلسل دائمي أبدي. وقانون التسلسل (ليس هناك شيء منقطع في الطبيعة) يفرض أنه ليست هناك بداية ولا نهاية. وهذا القانون ينطبق كذلك على الكارما، وهو يخضع لقانون السبب والمسبب ولكن ماذا عن الرغبات التي تنشأ عن الكارما؟ ومتى نشأت الرغبة الأولى. وفي الحقيقة إن جوهر الأفكار ليست لها بداية، إنه موجود. وهذا الجوهر متصف بصفات القوة والحركة الذي يخلق ويسبب الأفكار الجديدة ومن هناك تخضع لقانون التسلسل. ولذلك تسلسل الكارما لا نهاية لها ولا بداية(٢).

ورغم هذه المبادئ التي قمنا بدراستها في مدرسة سماكهيايوجا فإنها قد تعرضت للنقد أيضا. فمثلا نجد آر جاربي (R Garbie) يقول وهو ينقدها: "إن مدرسة أو نظام سماكهيايوجا قد تطور في بواكير هذا القرن. وفي الحقيقة كانت هناك علاقة متينة بين الهند والأسكندرية ولذلك لا نتعجب عند الملاحظة أن الغنوصية والأفلاطونية الحديثة كانت قد تأثرت تأثرا عميقا بأفكار سماكهيايوجا"(٣).

ثم يري صاحب دائرة معارف الدين والأخلاق وهو ينقد سماكهيايوجا

(1) *The Original Yoga*, p. 240
(2) *The Original Yoga*, p. 241
(3) Sankhya R Garbee, *Encyclopaedia of Religion & Ethics*, vol. XI, p. 189

قائلا: "إنه ليس من العجيب أن أفلوطين في الأفلاطونية المحدثة لا يقوم بالمقارنة بين الروح والنور فقط تماما مثل فلسفة سماكهيايوجا من أجل شرح العلم الشعوري وإنما يقارنه بالمرآة التي تظهر فيها أو تنعكس فيها الأشياء تماما كما نجد في نص سماكهيايوجا. وهذا لا يدل إلا على اعتماد أفلوطين المباشر على فلسفة سماكهيا"[١].

أما الحصول على السعادة المطلقة التي تدعو إليها المدرسة فيرى صاحب كتاب الفلسفة الهندية بأن مدرسة سماكهيايوجا صارت محدودة الجانب بسبب هدفها الخاص. وهذا كهدف يختلف من هدف ابانيشادات. لأنها تدعو إلى الانسجام الكوني. بينما تميل مدرسة سماكهيا يوجا إلى التحليل الفلسفي للروح الفردي والكلي"[٢]. كما يرى أن هدف هذه المدرسة صعب المنال فيقول: "لا شك أن مدرسة سماكهيا قد حاولت الاهتمام بتطور الإنسان وتقدمه من الجانب الروحي إلا أنها أهملت حقيقة مهمة ألا وهي أن الناس يختلفون فيما بينهم من حيث العطاء الروحي وليس الكل بقادر على الحصول على الملكة الروحية المتعالية"[٣].

ثم يواصل وهو ينقد مبادئها: "وفي الحقيقة إن قسم اليوجا الذي يدعو إليه بهجاوت كيتا والتي تعتقده مدرسة سماكهيايوجا لا يستطيع أن يعيشه إلا بعض الناس"[٤].

وهكذا من الصعب للكل اتباع طرق هذه المدرسة وممارستها.

١. ١٠– الروح الكبير (الإلــه) وطبيعته

إن الذات العليا أو الروح الكبير (Visesa Purusa) تتميز بشخصية متميزة وهو خارج نطاق الألم والرغبات المؤدية إلى الكارما وثمرة الأعمال. إذًا قد تم بيان طبيعة الذات العليا والروح. وهو روح يختلف عن الأرواح الباقية. وهو يختلف عن الآخرين لأن الألم والرغبات والكارما وثمرة الأعمال لا تمسه. وقواه لا محدودة. إنه خالق هذا الكون

(1) Ibid,. p. 191
(2) *Indian Philosophy*, Pratima Bowes, p. 187
(3) *The Original Yoga*, Shyam Ghosh, p. 187
(4) Ibid, p. 189

وهادمه. وحسب إرادته تتحد المادة مع الروح الفردي وتنفصل.

وهو الذي يعلن قانون الانجذاب والانفصال. وجميع مخلوقاته تتكون من بروشا (Purusa) وبراكرتي أي الروح والمادة حسب إرادته وحكمه. فبعد هذا الاتحاد والاتصال يقع التغير في خصائص البراكرتي أي المادة ثم حسب إرادته وحكمه تظهر المادة في شكل الألم والسعادة بينما تبقى بروشا بعيدة عن هذه الأمور.

هذه الخصائص المادية تظهر أولا في الذهن وإن لم يستطع الإنسان السيطرة عليها فإنها تؤدي إلى وجود سلسلة من الأفكار التي تهز الذهن وتحدث البلبلة الفكرية ونتيجة لهذا إن الأرواح الفردية المتطورة تتأثر بهذه الأفكار بطريقة غير مباشرة ولكن الروح الكبير لا يتأثر بهذه الأفكار بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. إنه مخزن الحكمة المتعالية وستواجونا (Sattva Guna) وهو عليم فلا يحتاج إلى علم ووجود آخر فلا يتصف بالرغبات فلذلك لا ينتج كارما[١].

وفي ذاته توجد المعرفة الكلية المطلقة اللامحدودة. فالإله يتصف بالعلم الكلي لأنه سبب الأسباب. وهو الماضي والمستقبل وهو اللطيف لاتدركه الحواس. لا يخفى شيء عن أبصاره. ولا يمكن إدراك صفاته إلا عن طريق النصوص التي تم نـــزولها منذ عصور قديمة. وفي الحقيقة إنه الوقت (الزمن) والفضاء من أولاده وهو الذي يسترجعهما عند وقت التحليل والتدمير العظيم (Maha prarlaya)[٢].

إنه أول المعلمين وخارج عن نطاق الوقت. بما أنه مخزن العلم والمعرفة فإن العلم كله يرجع إليه ولذلك إنه معلم المعلمين وهو خالق الخالق برهما والآلهة الآخرين والمتأخرين من الآلهة ليسوا بخارجين عن نطاق الوقت رغم أن وقتهم أوسع من وقت الإنسان بينما الذات العليا كانت خالقة الوقت بنفسها وكانت موجودة قبل وجود الوقت[٣].

(1) *The Original Yoga*, p. 179
(2) Ibid, p. 180
(3) Ibid, p. 227

١. ١١– الروح الكلي والروح الفردي

إن ستوا (Sattva) وبروشا (Purusa) رغم أنهما منفصلان إلا أنهما قريبتان (في الحقيقة والصفة) وهما يعرفان "بالمعرفة الخاصة". وعندما تتم معرفتهما فيعرف العارف أن الواحد يوجد بسبب الآخر والآخر يبقى بنفسه يعني الروح.

ومعرفة الروح العظيم هي لا تحصل إلا عن طريق سام يام (Sam yam). هنا بروشا الروح العظمى هي البدائية والنفس (الروح الفردي) في الإنسان نسخة مطابقة لهذه الروح العظمى. فالمصنف يميز هنا تمييزا لطيفا بين الروح العظيم وصفتها. والصفة هي القوام أو الجوهر الذي يتمتع به من يملكه.

وبما أن الروح العظمى طاهرة وخالية من العيوب وصفتها الطهارة فلذلك هي تمتع بهذه الصفة. وهذا الفرق لا يمكن أن يدرك ويتضح إلا عندما يستطيع اليوجي (Yogi) أو العارف أن يميز بين الصفة والروح[1].

١. ١٢– الاتحاد أو كيواليا (Kivalya)

عندما يتم نبذ هذه الحالة، وعندما يتم القضاء على المصائب. فالعارف يحصل على حالة كيواليا (Kivalya).

يعني ذلك أن العارف عندما يصل إلى حالة عدم الشعور بالآلام فيشعر بالفرح ويجد متعة بالغة على ما حصله أو أنجزه. ويمكن أن تأتيه مشاعر الافتخار والاعتزاز بنفسه وذلك من الجهل طبعا. فقد يؤدي ذلك إلى خيبة آماله ويقضى على إنجازه فلذلك يجب التغلب على هذه الحالة الذهنية، وخاصة القضاء على الجهل لأنه بذرة المصائب. فإذا استطاع التخلص من العائق أي عائق الجهل فإنه سيعود إلى حالته الفطرية النقية الطاهرة.

(1) *The Original Yoga*, p. 233

فهنا يستحق كيواليا، أو الاتحاد مع الروح العظمى[1].

ثم عندما يستويان ستوا وبروشا في الطهارة والنقاء فهناك تتم الوحدة. لأن اليوجي أو العارف عندما يحصل على تاراكا (Taraka) (المعرفة المتعالية) المميزة بين الروح والمادة فإنه يحصل على الوحدة.

لأن هذه المعرفة تطهر وتنقي العقل لأنها صارت ستوا. وبما أن ستوا (Sattva) صفة الطهارة والنقاء التام وهي من صفة الروح العظمى فتم الاتحاد بينهما وهذا هو عين كيواليا أو الاتحاد[2].

ونستخلص من هنا أن مدرسة سماكهيا تؤمن وتعتقد بالاتحاد بين الروح الفردي والروح الكلي. كما أنها ترى أن هذا الاتحاد هو الهدف المنشود لحياة الإنسان، والجهل يعيق هذا الاتحاد. وحتى بعد الحصول على هذا الاتحاد أو الخلاص ينبغي أن لا تتولد لدى الإنسان مشاعر الافتخار والاعتزاز بهذا الاتحاد، لأن ذلك سيؤدي إلى خيبة آماله، وأن الافتخار أو الكبر مصدره الجهل، فلذلك ينبغي الحذر من مثل هذه الأمور.

(1) Ibid, p. 233
and see also *Essentials of Indian Philosophy*, M Hirriyana, George Allen & Unwin, Ed. 2, 1985, p. 125

(2) *The Original Yoga*, Shyam Ghosh, p. 235

المبحث الثاني

٢- مدرسة نيايا ويششكا

(Naya Vaisiska)

إن ظهور مدرسة نيياياويششكا يرجع إلى القرن السادس قبل الميلاد. وظلت تتطور مبادؤها إلى القرن العاشر بعد الميلاد[١]. وكلمة نيايا لفظيا تعني "الصحيح" وفي الاصطلاح إنه يشير إلى "علم الأدلة المنطقية التي تقود إلى المعرفة الحقة"[٢].

بينما كلمة ويششكا مأخوذة من (Visesa) وايسيسا تعني الخاصية. وهي تعني في الاصطلاح أن هناك خصائص بارزة موجودة في الذرات وفي الأرواح تشكل الفردية الحقة"[٣].

لقد ظهرت العلاقة بين نيايا و ويششكا منذ عهد مبكر وتطورت مبادؤها في شكل سواء. فنجد أن مدرسة نيايا تهتم بالأدلة المنطقية للحصول على المعرفة الحقة ومن أجل الرد على التيارات المادية. بينما مدرسة ويششكا تؤكد على أسباب الخلاص وموكشا على أساس معرفة المقولات الستة[٤].

والسبب الذي جعل هذه المدرسة تهتم بقضية الروح والعقائد المتصلة بالحياة الأخروية يرجع إلى الخلفية التاريخية التي ظهرت آنذاك. فبدأ الماديون والبوذيون يهاجمون عقيدة الحياة الأخروية والنعيم والعذاب، ورفض وجود الروح، فظهر الاهتمام والاكتراث بهذه القضايا لدى هذه المدرسة[٥].

---

(1) *Indian Philosophy*, Ninian Smart, Encyclopaedia of Philosophy, Edit by Paul Edwards, vol, IV, p. 168

(2) *A Source Book in Indian Philosophy*, Radha Krishnan, p.356

(3) *Indian Philosophy*, Radha Krishnan, George Allen & Unwin, Newyork, p.176

(4) *The Sacred Thread, Hinduism In Its Continuity and Diversity*, J L Brokington, for the University Press Edinburg, 1951, p. 94

(5) *History of Indian Philosophy*, transl V M. Bedekar, Motilal Banarsidass Publisher, Dehli, p. 39

ووصل الأمر إلى حد أن مدرسة ويششكا خاصة عرفت باسم موكشا دهرما أي التيار أو الاتجاه الذي يهتم ببيان وسائل وأسباب الخلاص الحقيقي[1].

فبعد هذا العرض السريع المجمل لهذه المدرسة يجدر بنا الاطلاع على مبادئها من أجل التعرف عليها.

٢. ١– مفهوم الروح في نياياويششكا

لقد توجد بعض العناصر غير الطبيعية في هذا العالم وهي الإدراك، الرغبات، الشعور بالسعادة والألم وغيرها. وهكذا جميع الحالات الشعورية تعتبر مؤقتة وعابرة وهي لا تشبه الجواهر وإنما تعتبر خصائص الجواهر، ألا وهي الروح.

إذاً الروح جوهر وخصائصها الإدراك والرغبات وغيرها ولكن مدرسة نياياويششكا تحاول إثبات وجود الروح عن طريق تقديم بعض الأدلة. وهي كما تلي:

أولا– إن معرفة الروح وإدراكها يمكن عن طريق الاستنباط

رغم أن النصوص الدينية تشهد بوجودها ولكن بالإضافة إلى ذلك يمكن تقديم الأدلة على وجودها عن طريق الاستنباط كذلك. مثلا عندما يقول الإنسان "أنا" فيقصد بهذه الكلمة نفسه أو روحه لا جسده المادي. وإدراك ومعرفة الإدراكات المختلفة لا يثبت إلا وجودا مستقلا للروح. فالإنسان عندما يبدي رغبة في إدراك ومعرفة شيء معين، ثم يتم لديه هذا الإدراك فهذه المعرفة لدى هذا الإنسان لا تدل إلا على وجود فاعل حقيقي لديه ألا وهي الروح، التي حركت الجسد المادي والحواس من أجل الحصول على هذه المعرفة[2].

فنحن لا نستطيع أن نتذكر الأشياء إلا التي كنا قد أدركناها من قبل فعندما يدرك أحد شيئا معينا، ثم يشعر بالانجذاب إليه، ويحاول الحصول عليه فإن الروح

---

(1) *Nayaya-Vaisesika*, S R Bhatt, *Companion Encyclopaedia of Asian Philosophy*, Edit Brian Carr and Indra, Mahalingum, p. 133

(2) *The Nyaya Sutras of Gautama*, transalated by Ganganatha Jha, Motilal Banarsidass publishers, New Dehli, Ed. 2, 1984, vol. III, p. 1078

هي التي تكون أساسا لهذه الأنشطة الثلاثة لدى الإنسان.

ولذلك يمكن الرد على من يرفض وجود الروح أنه لو لم تكن الروح لكان كل إدراك لدى الإنسان إدراكا خاصا معينا ولما كان من الممكن تذكر هذا الإدراك لدى الإنسان مرة أخرى.

فلو كان الإنسان المجموع الكلي لجميع العناصر الشعورية والإحساسية لما كان من الممكن التمييز بين حالة شعورية فردية لإنسان معين أو آخر مثلا التجربة الذاتية لألف لا يمكن للباء لأن نفسي تختلف عن نفس الإنسان الآخر.

هنا يمكن الرد بسهولة على الماديين الذين يرون الشعور خاصية من خصائص الجسم المادي بدلا من الروح. لأنه لو كان الشعور خاصية من خصائص الجسم لكان موجودا في جميع أعضائه ولو كانت جميع الأعضاء تتصف بحاله شعورية لصار الإنسان مجموعة عديدة من الشعور، وهذا لا يمكن. ومن هنا نستنبط وجود الروح وصفة الشعور التي تتصف بها الروح[١].

إذاً الشعور بالانية دليل على وجود الروح في الإنسان.

لو لم تكن الروح دون الجسد لصار قانون الأخلاق عبثا

لأن الجسد يخضع للتغيير من فترة إلى فترة أخرى فلا يمكن أن يتابعه اثمه في حياته القادمة، ولو كان الشعور خاصية من خصائص الجسد لما كان قد فقد هذا الجسد ذاته ولكان من المستحيل أن نجد الجسد بدون شعور، بينما نجد الجثة بدون شعور. وهذا الشعور لا نجده في حالة النوم العميق أو في بعض الحالات الأخرى. من هنا نستنبط أن الشعور ليس بصفة فطرية للجسد لأنه لا يبقى مع بقاء الجسم مثل اللون وغيره من الصفات[٢]. لوكان الشعور خاصية الروح لكان من الممكن للآخرين إدراكها. وحتى إن الجسد لا يساعد الشعور في ضوء بعض التجارب وإنما يعتبره أداة للشعور ويعرف الجسد

(1) *The Nyaya Sutras of Gautama*, p. 1069
(2) *Hindu Philosophy*, Theos Bernard, p. 59

المادي كأنه عربة الأفعال والأعضاء الحسية ولذلك لا يمكن لنا أن نقول بأن الروح هي الجسد المادي أو الشعور.

كذلك إن الروح ليست أعضاءً حسية وإنما هي التي تسيطر عليها وتعمل عن طريقها، وبسبب الروح نجد التناسق بين هذه الأعضاء الحسية. إن العين لا يمكن أن تنظر وترى، والأذن لا تسمع، والشعور بوجود الأشياء لا يمكن أن يقع لو لم تكن هناك روح موجودة دون الجسد المادي. وهذه الأعضاء الحسية تستلزم وجود فاعل يستخدمها بينما هذه الأعضاء الحسية هي المنتجات المادية ولذلك لا يمكن أن يكون الشعور خاصيتها كذلك. ولذلك عندما تتم مشاهدة شيء ما ثم هلكت العينان فيبقى العلم أو المعرفة بذلك الشعور وهكذا إن هذا العلم أو المعرفة ليست بخاصية هذه الحواس[١].

كما أن الروح غير ماناز (Manas) القوى العقلية[٢] بل وإنها تعتبر أداة الروح وهي تفكر عن طريقها وبما أن ماناز تحتوي على الذرات ولذلك لا يمكن أن تكون الروح، مثل الجسد المادي حيث هو دون الروح. فلو كان التعقل خاصية (ماناز) لكان من الصعب تفسير إدراك الأشياء في وقت واحد عند العارف (يوجي).

ولذلك لا يمكن أن يقال إن الروح هي الجسد المادي أو الأعضاء الحسية أو ماناز لأنها تبقى وتوجد ببقاء الجسد المادي حتى عندما تهلك الأعضاء الحسية. وهذه الأعضاء كلها أدوات وليست بفاعل حقيقي، فالفاعل الحقيقي هي الروح. والروح تستخدم هذه الأعضاء وترشدها.

إن الروح غير الجسد المادي

لقد ورد في سوترا الرابع والقسم الثاني: "أن الروح غير الجسد المادي لأنه لو كان الجسم هو الروح لما كان هناك اثم ترتب على قتل الجسد الحي، لأنه من صفة الروح أنها لا تموت، ولذلك ترتب الاثم على قتل الجسد يدل على أنه يموت ويترتب الاثم

(1) *The Nayaya Sutra*, tranl Jha, vol. I, p. 109
(2) Ibid, vol. II, p. 1093

على موته وهو غير الروح[١].

فالجسد الحي عندما يقتل فيترتب الاثم على قتله للقاتل. لأن الجسد الحي يقبل العدم والفناء بينما الروح لا تقبل. فلو كان الجسد هو الروح لما قبلت وتعرضت للفناء ولما ترتب الاثم على فعل الفاعل، ولما كانت هناك علاقة بين القاتل والقتل لأن الروح لا يمكن قتلها.

ثم لو قبلنا كلام الخصم ألا وهو أن الجسد المادي هي الروح فلا يمكن اتصال الاثم بالفاعل لأن الفاعل –حسب الخصم– هو المجموع الكلي للجسد المادي. والجسد المادي يقبل التغيير لأنه متركب من سلسلة من الأجساد المادية المؤقتة. فالذي قتل هو غير الذي ظهر في الفترة السابقة. فلا اتصال بين الفاعل والفعل.

ثم إن هذا المبدأ بأن الروح هي الجسد المادي يخالف عقيدة الخلاص والكارما حيث يدل على أن الجسد المادي لا يكون بسبب أعماله السابقة وهذا يعني أنه لا يستطيع قضاء حياته كطالب ديني من أجل الحصول على الخلاص من الخلق المتكرر لأن الجسد يقبل الفناء التام[٢].

وهذه النتائج كلها غير مطلوبة فتم الاستنباط بأن الروح لابد وأن تختلف تماما عن المجموع الكلي للجسد.

– إن الروح غير الأعضاء الحسية

إن مدرسة نياياويششكا تؤمن بأن "الروح غير الأعضاء الحسية"[٣]. لأنه قد يتسأل أحد هل الروح هي مجموع أو حاصل الجسم، وأعضاء الحس، والعقل والشعور أو أنها شيء يختلف عنها. فعندما أقول إنني أرى بالعين، أو بأنه يدرك بالذهن، إنه يفكر

(1) *The Nyaya Sutras of Gautama*, p. 1106
and see also *Outlines of Indian Philosophy*, M Hirriyana, Motilal Banarsidass Publishers, New Dehli, 1993, p. 230

(2) Ibid, vol. I, p. 1106

(3) *The Nyaya Sutras of Gautama*, vol. I, p. 1067

بالعقل، فهذه كلها أدوات الإدراك تستخدمها الروح[١]. ومن هنا نستطيع أن نقول إن الروح غير الجسد المادي أو الطبيعي.

وبسبب الخطأ في إدراك هذه الأدوات وفهم حقيقة الروح والعلم الصحيح الحقيقي يسبب القضاء على هذا التكرار. فلذلك علم الروح أو معرفة الروح تأتي في المقام الرئيسي كما ورد في منوسمرتي (Manu Samrti) كذلك: "إن علم الروح هو خيرها، لأنه هو أول العلوم ولأن الحياة الأبدية تكتسب به"[٢]. ويقول كذلك: "إن علم الروح هو خير وسيلة من بين الأعمال الستة المذكورة في الويد، للحصول على المسرات في هذه الحياة وفي الحياة الثانية"[٣].

ثم إن الروح لا تحتل مكانا على الإطلاق وهذا لا يعني أنها ليست بموجودة والمراد بقولنا أنها لا تحتل مكانا يعني أنها لا توجد في شيء كما أننا لا نستطيع أن نتحدث عن وجود الروح في وقت معين. لأن الوقت لا يؤثر على الروح وهي أبدية أزلية ومن هنا نستنبط أنه لا يمكن رفض وجود الروح[٤].

وأيضا تعتقد مدرسة نيايا ويششكا بأن الروح غير مخلوقة ويعني ذلك أنه ليس لها سبب. ولذلك صارت أبدية وعندما يطلق عليها كلمة الخلق فالمراد بها اتصالها بمجموع مادي للجسد والأعضاء والعقل وأعضاء الحس وغيرها[٥]. والروح يمكن إدراكها لأدلة ثلاثة، وهي كما تلي:

أولا- عدم وجود المدرك.

ثانيا- عدم وجود الإدراك.

ثالثا- عدم وجود الشيء المدرك.

ولذلك كلما قيل إنه لا يمكن إدراك الروح -على سبيل المثال- فإنه يشك

(١) منوسمرتي، إحسان حقي، ص ٦٩٥

(2) Ibid

(3) Ibid

(4) *The Nyaya Sutras of Gautama*, p. 1070

(5) Ibid, p. 1076

في الأسباب التي ذكرت آنفا[١].

هنا نجد اعتراضا آخر يقدمها الإلحاديون (كارواكا) حيث يقولون إن الاصطلاح "الروح" يشير إلى شيء عابر أو زائل (Transient).

ودليلهم أن كلمة الروح تتكون من حروف فالرد على هذا أن الاصطلاح "أبدية" أيضا تتكون من حروف ومع ذلك لا تشير إلى حقيقة عابرة وزائلة.

ثانيا- الرد الثاني على قولهم إن اصطلاح الروح في دليلكم إما أن يقصد به الجسد أو شيئا غير الجسد. فإذا كان اصطلاح الروح يقصد به الجسد المادي فإن دليلكم صار زائدا أو غير ضروري. وإذا كان اصطلاح الروح يعني شيئا غير الجسد المادي وقضيتكم تقول إن الروح زائلة فصارت تماما مثل الجسد المادي وقد ثبت وجود شيء آخر غير الجسد المادي وهو يشبه الجسد المادي كذلك. وهذا مخالف لعقيدة الخصم التي تقول إنه لا يوجد وجود غير الجسد المادي[٢].

فإذا ثبت وجود الروح فإنه يفيدنا أمرا آخر ألا وهو أن الروح هي الفاعل الحقيقي التي تستخدم الجسد المادي، وأدوات الحس، والأعضاء، والشعور من أجل إدراك هذا العالم بطرق مختلفة. والروح غير مركبة وأزلية وأبدية وغير مخلوقة[٣].

ولقد ورد في ويششكا سوترا أيضا أنه باتصال الروح مع مواضع الحس تتولد المعرفة. وهذه المعرفة ووجودها يدل على وجود الروح وهذه المعرفة تثبت وجود الروح بطريقين:

أولا- إن المعرفة لا بد وأن توجد في الفاعل الذي يعرف لأنها الأثر مثل اللون.

ثانيا- أنها تأخذ شكل التذكر أو الذاكرة. مثلا الذي يراه الإنسان فيشعر

(1) Ibid, p. 1081
and see also Nyaya, R Garbee, *Encyclopaedia of Religions and Ethics*, Edit James Hastings, vol. 9, p. 421
(2) *The Nyaya Sutras of Gautama*, p. 1086
(3) Ibid, p. 1092

بأنه نفس الشيء الذي كان قد مسه من قبل فالمعرفة تدل على وجود الروح[١].

إن الروح أبدية

بعد أن ثبت لدينا وجود الروح وأنها غير المجموع الكلي للجسد، فبقي إثبات كونها أبدية وأزلية. فالأشياء تنقسم إلى قسمين الأبدية وغير الأبدية. ولذلك الأدلة التي تثبت أبدية الروح كما تلي:

أولا- بما أن المولود الجديد يشعر بالمتعة، والخوف، والحزن. وهذا الشعور بهذه المشاعر والأحاسيس لايعني إلا أن الروح قد مرت بتجارب خاصة قبل أن تولد في هذا القالب المادي الجديد[٢].

فمن المشاهد في حياتنا العادية أن الطفل أو المولود الجديد عندما يولد يشعر بالمتعة والخوف رغم أنه في حياته الحالية لم يقم بإدراك هذه الأمور. وإدراكه بهذه الأمور لا يدل إلا على حقيقة حاسمة وواضحة وهي أن هذه التجارب تورث الذكريات المتواصلة وليس مصدرها أمر آخر. وهذه الذكريات المتواصلة لا تكون إلا بسب التجارب المتكررة السابقة. وهذه التجارب السابقة كانت ممكنة في الحياة الماضية. وكل ذلك يفيد أمرا آخر ألا وهو أن شخصية الإنسان تبقى حتى بعد غياب الجسد المادي[٣].

هنا قد يعترض المعترض أو يقول الخصم: "إن الروح إذا كانت تمر بهذه التغييرات مثلا أنها تجرب السعادة أحيانا والحزن في وقت آخر. فهي تشبه زهرة اللوطس أو الزهور العادية التي تطرأ عليها تغييرات مثل الانفتاح والانغلاق. فلو سلمنا بهذا الأمر فإن ذلك يدل على عدم أبدية الروح[٤].

(1) *The Vaisisika Aphorisms pf Kanada*, translated by Archibald Edward, Gogh, Munshiram Manoherlal publishers, New Dehli, ed. 2, 1975, p. 101
(2) *The Nyaya Sutra*, Jha, p. 1153
(3) Ibid, p. 1154
(4) Ibid, p. 1155

والرد على هذا أنه ليس هناك تشابه على الإطلاق بين الحالات التي تطرأ على الروح وزهرة اللوطس من الانفتاح والانغلاق. ونحن نجرب في حياتنا العادية أن الإنسان يشعر بالسعادة عندما يتذكر ما حدث له في الماضي ولا يمكن دفعه. أورد هذه القضية بالدليل الذي قد ذكر سابقا.

فإذا كان لا يمكن دفع هذا الدليل في حق الإنسان فإنه لا يمكن رده في حق الطفل كذلك لأنه أمر مشاهد(١). فتبسم الطفل وبكائه له سبب معين، ألا وهو التجارب الماضية بينما حركات زهرة اللوطس لا ترجع إلى سبب معين.

ثم ورد دليل آخر على أبدية الروح وأزليتها: "أن الطفل يبدي رغبته في الحليب من ثدي أمه. وهذا ما يتضح بوضوح عندما يولد الطفل الجديد. فإنه بسبب التجارب الماضية قد قام بهذا الفعل(٢).

هنا نجد أن الخصم يعترض على هذا الدليل ويقول: "إن عمل الطفل أو فعله تماما مثل الحديد الذي يجذبه المغناطيس"(٣). والمراد بهذا القول بأن الطفل المولود الجديد يشعر بالرغبة في حليب أمه عند شعوره بالجوع يرجع إلى تجارب متكررة سابقة ليس بصحيح لأن الحديد نجده ينجذب إلى المغناطيس ولا يمكن أن نقول إنه يفعل ذلك بسبب تجاربه المتكرة السابقة. وترد مدرسة نياياويششكا على هذا الاعتراض قائلة إن هذا الفعل أي انجذاب الحديد نحو المغناطيس لا يظهر إلا في الحديد بسبب التقارب المكاني من المغناطيس.

ولكن الطفل لا يحرك فمه من أجل التقارب المكاني من أمه وإنما من أجل الذكريات السابقة حيث كان يشبع نفسه عند الجوع(٤).

ثم هناك أسباب أخرى تدل على أبدية الروح وهي كما تلي:

أولا- إن الإنسان الذي قد تحرر من رغباته لا يمكن أن يولد مرة

(1) Ibid, p. 1159
(2) *The Nyaya Sutra*, Jha, p. 1164
(3) Ibid
(4) Ibid, p. 1167

أخرى[١]. والمراد بهذا السوترا أن الإنسان الذي تقلقه الرغبات يولد مرة أخرى وفي الحقيقة إن الإنسان عندما يولد، فإنه يولد بسبب الرغبات الموجودة في نفسه. وهذه الرغبات مردها التجارب السابقة الموجودة في ذكرياته. وهذه التجارب السابقة لم يكن من الممكن اكتسابها بدون الجسد المادي. فالروح عندما تذكر الأمور التي جربت و(تسعد بها) في الجسد المادي السابق فتشعر بالرغبة فيها. وهنا نجد العلاقة التي تربط بين الحياتين. الحياة السابقة والحالية ومن هنا يتضح أن الروح وعلاقتها بالجسد المادي علاقة قديمة لا أول لها ولا آخر. ومن هنا تم الاستنباط أن الروح أبدية[٢].

هذا وقد يعترض المعترض ويقول كيف جعلتم مصدر الرغبات لدى الروح التجارب السابقة بينما من الممكن أن نقول إنها خلقت تماما مثل الجواهر وصفاتها[٣]. فالرد على هذا أن الجواهر العادية وصفاتها تخلق لأسباب معينة بينما الروح غير مخلوقة وتحصل على هذه التجارب السابقة لاتصالها بالزمان والمكان. و لم يثبت من قبل بأن الروح فعلا مخلوقة. بينما هناك سبب آخر لظهور الرغبات حسب اعتقاد بعض الناس ألا وهو يتمثل في الأعمال الصالحة والطالحة (الكارما). وطبعا هذه الطاقة الكامنة (العمل الصالح والطالح) نشأت للروح أثناء فترة اتصالها بالجسد المادي السابق.

وفي الحقيقة إن الرغبات تنشأ من الاستغراق والانهماك الكامل في الشيء وهذا الانهماك والاستغراق ليس مصدره إلا التجارب المتكررة للشيء. والكارما هو الذي يحدد هذا الجسد المادي الجديد[٤].

وهكذا فالروح أبدية غير مخلوقة.

إن الروح غير العقل

لقد تم تقديم الأدلة التي تثبت وجود الروح ولكن الخصم يعترض عليها

(1) *The Nyaya Sutra*, Jha, p. 1167
and see also *Nyaya Vaisisika*, S R Bhatt, Compnion Encyclopaedia of Asian Philosophy, p. 133
(2) *The Nyaya Sutra*, Jha, p. 1167
(3) Ibid, p. 1168
(4) Ibid, p. 1169

ويقول: "إن هذه النتيجة أي إثبات وجود الروح غير مقبولة لأن الأدلة التي قدمتموها تصلح لإثبات وجود العقل أو أن الروح هي العقل كذلك"[١].

والرد على هذا السؤال نجده في سوترا السادس عشر أن أدوات الإدراك لا تنتمي إلا إلى المدرَك. وهذا ما يؤكده الكل قائلا: إنه يرى بالعين، إنه يشم بالأنف. وهكذا فإن العقل يعرف بأنه أداة وعن طريقها يدرك المدرِك الفاعل الذي يرى والذي يفهم ويدرك جميع الأشياء فنحن نسمي هذا الفاعل الروح بينما الخصم يسميه المتخيل فبقي الخلاف حول الاسم فقط[٢].

ولو تم رفض أداة الإدراك للمدرك فإنه غير مقبول لأنه سيؤدي إلى رفض جميع أدوات الإدراك. ثم ليس هناك دليل يدعم الفرق بين إدراكين مثلا الفرق بين أعضاء الإدراك والنظر. فالخصم يعترف هنا بوجود الأدوات الخاصة بإدراك اللون ويرفض أدوات وأعضاء التخيل وليس عنده تبرير لمثل هذا الفرق والتمييز.

فمثلا إدراك السعادة أو الألم لا يمكن أن يتم بأعضاء النظر وغيرها من أدوات الإدراك وإنما لا بد وأن يكون هناك عضوا آخر يستطيع إدراك هذه الأمور مثل السعادة والألم.

ويتضح من هذا كله أن جميع الأدلة التي تم تقديمها من أجل إثبات وجود الروح يمكن تطبيقها على العقل خطأ.

ونستطيع أن نستخلص من هذه المناقشة أن:

أ) أن الروح موجودة وهي متميزة عن الجسد المادي.

ب) أنها متعددة وليست بواحدة.

ج) أن نفس الشيء يمكن إدراكها بالمس والنظر.

د) لو تم رؤية شيء بعضو خاص لا يمكن أن يذكر بآخر.

(1) *The Nyaya Sutra*, Jha, p. 1148
(2) Ibid, p. 1149

٥) ولا اثم يترتب على قتل الجسد.

وكل هذا يدل على إثبات وجود الروح وكثرتها[١].

فتؤكد ويششكا سوترا هذه الحقيقة أي كثرة الأرواح حيث ترى: "إن النشاط وعدم النشاط الذي يشاهده الإنسان في روح أيضا من علامات تدل على وجود الروح"[٢].

فالنشاط وعدم النشاط الذي ينتج عن رغبة أو كره فهي أشكال مختلفة للإرادة وهذه الأفعال المختلفة تنشأ لهدف ما وهذا الهدف قد يكون من أجل الحصول على الخلاص أو السعادة أو الابتعاد عن الممقوت والمبغوض.

ومثل هذه الأنشطة موجودة في الأجساد الأخرى كذلك. من هناك نستنبط وجود أرواح أخرى. وخاصة عندما نعرف أن الأفعال تنشأ عن إرادة وهذه الإرادة تكون موجودة في الروح. إذاً الروح موجودة وهي متعددة[٣]. وهي التي تسمى بجيوآتما (Jiva Atma) إلا أنها تعمل عن طريق أجساد مادية مختلفة. وهي الفاعل الحقيقي[٤]. ولكن كثرة الأرواح تستنبط من الظروف المختلفة التي تعيشها الأجساد المادية المختلفة[٥].

وهكذا نجد أن المدرسة تؤمن وتعتقد بوجود الروح، أو الأرواح المتعددة، وأنها هي الفاعل الحقيقي وهناك أدلة تدل على وجودها. وأن الروح غير الأعضاء الحسية وغير العقل بل وغير الجسد المادي.

---

(1) *Indian Philosophy*, Ninian Smart, The Encyclopeadia of Philosopy, editor in Chief Paul Edwards, vol-IV, p. 159

(2) *Vaishisika Aphorism*, Archibald Edward, p.103

(3) Ibid, p.104, and see also *History of Science, Philosophy and Culture in Indian Civilization*, edited by Panduranagi, Centre for Studies in Civilizations Vol-II, Part-6, Munshi Ram Manoherlal Publishers, New Dehli, 2006, p.114.

(4) Ibid

(5) *A Source Book in Indian Philosophy*, Edited by Sarvapalli, Radhakrishnan, p.386

٢ . ٢– الكارما والتناسخ حسب نياياويششكا

إن كارما تعتبر المقولة الثالثة حسب مدرسة نياياويششكا. ويعرف "كحركة" أيضا وتماما مثل الخاصية، فإنه خاصية متأصلة في الجوهر[١]. ولكن الكارما يعكس الخاصية التي تعتبر باقية، فإنه متحرك. بينما الكارما يأخذنا من جوهر إلى جوهر إلى آخر[٢].

إن الحركة (الكارما) تعتبر السبب المباشر، والفوري للاتصال والانفصال[٣]. مثلا إن الفعل أو الحركة التي تخلق أو توجد في قوس والتي تؤدي إلى انفصال السهم عن القوس واتصال القوس بمكان أو بموضع آخر.

ثم تؤمن المدرسة بأن الحركة ليست بمتأصلة في المادة وإنما هي عرضية وغير جوهرية وإنما تمنح من الخارج[٤]. في البداية كانت المدرسة تعتقد بوجود طاقة غير مرئية خاصة بالجزاء أدرستا (Adrsta) التي تحرك أو تسبب الحركة ولكن اعتقدت المدرسة فيما بعد بوجود إله لا يتحرك ولكنه يحرك[٥].

إن الروح هي التي تتصف بصفات مختلفة بسبب أعمالها الصالحة والطالحة أو الحسنات والسيئات مثل تقديم القرابين. فإن الجزاء يرجع إلى من قام بتقديمها فقط ولا تتأثر أو تجد الجزاء الأرواح الأخرى ومن هنا نجد أن مدرسة نياياويششكا تعتقد بالأرواح المتعددة. وهذه الأعمال الصالحة لا تكون متأصلة في الأرواح وإنما تكسبها الأرواح عن طريق أجسادها المادية. وإلا فالذي لم يقدم القرابين لوجد الجزاء على هذا العمل. وهذا خطأ[٦].

ولكن الجزاء الحسن للعمل لا يوجد عندما يقوم أحد بأعمال غير شرعية ولا تمنح البركة إلا إذا كان هناك عمل صالح شرعي. فمثلا عندما يأكل البرهمن الأشرار

---

(1) *Vaishisika Aphorism*, Archibald Edward, pp.10-11
(2) Ibid, p.13
(3) Ibid, p.14
(4) Ibid, p.15
(5) *Nyaya Vaisisika*, S R Bhatt, Compnion Encyclopaedia of Asian Philosophy, p. 139 and see also, Yoga, Swami Rajarshi Muni, p. 40
(6) *Vaishisika Aphorism*, Archibald Edward, p. 20

والمتقبل غير الصالح عند وقت الجنائز فلا جزاء يترتب على هذا العمل للآباء والأجداد[١].

ولا تقف مدرسة نياياويششكا عند هذا الحد فقط وإنما تبين لنا طبيعة الجزاء الذي يترتب على هذه الأعمال الصالحة وتجعلها تنقسم إلى قسمين حسب دوافعها. فيقول النص: "إن الأفعال تكون لها دوافع وهذه الدوافع قد تكون ظاهرة وقد تكون مخفية غير مرئية. والدوافع التي لا تكون مرئية هي التي تقود الإنسان إلى المجد"[٢]. وحسب الشرح إن الأفعال تكون وراءها دوافع ظاهرة ومرئية هي مثل الزراعة وخدمة الملك. أما الأعمال والأفعال التي لها دوافع غير مرئية فهي تقديم القرابين، إعطاء الصدقات، الحياء. فهذه الأعمال عندما لا نجد لها دوافع مرئية، نفترض وجود الدوافع المخفية. وهذه الدوافع هي التي تورث المجد والكمال الروحي أو معرفة الحق للإنسان وهذا هو الجزاء غير المرئي.

فإن الزهد يورث المجد المتمثل في الكمال الروحي. أما الأعمال مثل تقديم القرابين وإعطاء الصدقات تؤدي إلى دخول الجنة[٣].

فالأعمال التي تستحق هذه النتائج الحسنة غير المرئية تتمثل في العمل الشرعي مثل الاهتمام بالصوم، القيام مع أسرة الأستاذ أو المعلم الروحي من أجل تعلم النصوص الشرعية، ممارسة حياة التنسك في الغابة، تقديم القرابين، إعطاء الصدقات، النصوص المقدسة، الاهتمام بالمواسم والمناسبات الدينية فإن هذه الأعمال تورث النتائج غير المرئية المتمثلة في المجد[٤].

وكذلك الاهتمام بفرائض الأدوار الأربعة للحياة الدينية المقدسة، ثم الأمانة والإخلاص. والخيانة وعدم الإخلاص كل هذه الأمور تورث الحسنات والسيئات. لأن القيام بالواجبات الخاصة بالأدوار الأربعة هي المطلوبة حسب النصوص الشرعية وهي مرحلة طلب العلم، ثم مرحلة أو فترة الزواج،حياة الزهد والمتسول[٥].

(1) *Vaishisika Aphorism*, p. 179
(2) Ibid, p. 179
(3) Ibid, p. 184
(4) Ibid, p. 185
(5) *Vaishisika Aphorism*, p. 185

وأخيرا يستطيع الإنسان الحصول على هدفه المنشود، ألا وهو الانطلاق حيث يقول النص المقدس: "إن الانطلاق يعتمد تماما على أعمال الروح".

وهنا يحدث الانفصال بين الروح والجسد. حيث يعتمد الانطلاق تماما على أعمال الروح المتمثلة في السماع (سماع النص الشرعي) العبادة، ممارسة العبودية، الخضوع والتذلل للإله والسكوت التام من أجل التأمل الباطني، معرفة الحسنات والسيئات. ومن أجل ذلك لابد وأن يتحقق الأمل في أجساد أخرى في أماكن مختلفة تناسب الآمال هناك وهذه هي **عقيدة التناسخ**[١]. وهذا الانطلاق يتسم بإزالة الألم الذي يواجهه الإنسان عند وقت ولادته. ولذلك يجب على الروح أن تحصل على معرفة المقولات الستة وطبيعتها حتى تنال هدفها المنشود ألا وهو الخلاص أو الانطلاق.

٢. ٣- مـــــوكـــــشا

لقد سبق وأن أشرت إلى أن مدرسة نيايايشكا تهتم بقضية موكشا أو الخلاص اهتماما بالغا. لأنها تعتقد بأنه لابد من القضاء المطلق على جميع أنواع الألم من أجل الحصول على السعادة أو الخلاص. وفي ذلك يقول ويشكا سوترا: "إننا سنقوم ببيان الفضيلة (دهرما)" [٢]. ويقول وهو يشرح هذا السوترا: "إن ممارسة الفضيلة هي التي تورث السعادة المتعالية عن طريق المجد. وإن الحصول على الجنة عن طريق ممارسة الفضيلة يكون بأسباب مرئية بينما الحصول على الخلاص يتطلب معرفة الحق وطبعا هناك فرق بين الهدفين"[٣].

إذاً نستطيع أن نقول إن مدرسة نيايايشكا تفرق بين دخول الجنة والخلاص الذي يحصل عليه الإنسان عن طريق معرفة الروح. ويؤكد هذه الحقيقة مرة أخرى في سوترا الثاني حيث يميز بين الهدفين قائلا: "إن المجد هو دخول الجنة والسعادة المطلقة المتعالية هي موكشا أو الخلاص أو الانطلاق"[٤]. ولذلك تهتم المدرسة ببيان الأسباب والطرق التي تدفع الإنسان وتساعده في الحصول إما على المجد أو الخلاص أو

(1) Ibid, p. 188
(2) Ibid, p. 2
(3) Ibid, p. 3
(4) *Vaishisika Aphorism*, p. 2

خلاص الروح حسب رغبته.

والفضيلة تنشأ عن العمل الصالح الذي قام به الإنسان إما في هذه الحياة أو الحياة السابقة. وبسبب هذه الأعمال الصالحة تنشأ لدى الإنسان معرفة الحق. وهذه المعرفة تكون معرفة الروح فالإنسان يفكر ويركز على الروح. وبعد التركيز يجد الإنسان تقديما عقليا (mental presentation) لهذه الروح. وعندما يسيطر الإنسان على العلم الخاطئ فينال الخلاص أو موكشا[١].

هنا نلاحظ أن المدرسة تؤمن أن الإنسان لا يستطيع الحصول على الخلاص إلا إذا كان جهده حسب الحقيقة. وهذا يتطلب منه أن يحصل على المعرفة أولا ولا يمكن ذلك إلا عن طريق معرفة المقولات الستة أو السبعة[٢].

ومن أجل اهتمام هذه المدرسة بموكشا سميت بموكشا شاستر (Moksa Sastra) أيضا لأنها تعلم عقيدة الخلاص ولأنها تعلم معرفة الروح والنفس وهي وسائل الحصول على الخلاص[٣].

"من السمات المميزة لمدرسة نياياويششكا هي أنها تعتبر الأرواح الفردية الجواهر، إلا أنها أبدية وهي تتخلل العالم وهي ليست مقيدة خاصة بالزمان والمكان وهذه الجواهر تحتوي على الذرات الخالية من الجهات والامتداد ولا يمكن رؤيتها. وحتى في فترة غياب الخلق هذه الجواهر للأرواح الفردية توجد محتفظة بحسناتها وسيئاتها"[٤].

وهكذا فإن الخلاص –حسب المدرسة– يمكن الحصول عليه عن طرق دهرما أو الفضيلة، إلا أنها تفرق بين دخول الجنة، والخلاص الذي يحصل عليه الإنسان عن طريق المعرفة. فيجب على الإنسان ممارسة الفضيلة حتى يحصل على هدفه النهائي، ألا وهو الخلاص.

---

(1) Ibid, p. 7
(2) *Nyaya Vaisisika*, S R Bhatt, Companion Encyclopaedia of Asian Philosophy, Edited by Brian Carr and Indra Mahalingum, p. 33
(3) *Hindu Philosophy*, Theos Bernard, p. 45
(4) *Yoga, A Synthesis of Psychology and Melaphysics*, Swami Rajarshi Muni, p.41

المبحث الثالث

٣- مدرسة برواميمامسا وموقفها من المعاد

إنها من المدارس الإيمانية الهندوسية التي تؤمن بالحياة الأخروية. وتهتم ببيان العقائد المتصلة بها مثل الخلاص أموكشا، الروح، الروح الكلي والجزئي وغيرها من التصورات التي تخص المعاد.

وقبل الحديث عن هذه المدرسة أريد أن أشير إلى حقيقة مهمة هنا وهي أن الكتب الأصلية لهذه المدرسة غير مطبوعة، و لم أستطع العثور عليها. فلذلك اعتمدت على المراجع الثانوية بدلا من المصادر الأصلية.

٣. ١- المعنى اللغوي والاصطلاحي لكلمة ميمامسا

إن كلمة ميمامسا مشتقة من كلمة سنسكريتية "مان" (Man) تعني التفكر، التحليل، الفحص، أو الاستقصاء. ويعني ذلك رغبة التفكر في أو رغبة فحص، أو تحليل النصوص الفيدية. لأن الإنسان يستطيع الوصول إلى الحق عن طريق التفكير وفحص النصوص[1].

إن مدرسة ميمامسا تنقسم إلى قسمين: برواميمامسا (Purva Mimamsa) وأتاراميمامسا (Uttara Mimamsa). كلمة بروا (Purva) تعنى الأوّلي. ولذلك تهتم مدرسة برواميمامسا بالنصوص الابتدائية من الفيدات دراسة، وفحصا، وتحليلا، بينما كلمة أتارا (Uttara) تعني المتأخر، أي المدرسة التي قامت بدراسة وفحص وتحليل النصوص المتأخرة من الفيدات.

ورغم أن المدرستين تستخدمان المنهج نفسه لحل المشاكل العقائدية

(1) *A Dictionary of Hinduism*, Margaret and james Stutley, p.68

والفلسفية ولكنهما تختلفان من حيث الموضوع.

مدرسة بروايمامسا اهتمت ببيان تلك الأعمال التي ورد ذكرها في الفيدات، والتي تورث السعادة للروح. بينما أتاراميمامسا تقوم ببيان المعرفة المتعالية التي تؤدي إلى خلاص الروح في الحياة الأخروية. من هنا عرفت مدرسة بروايمامسا باسم كارماميمامسا (Ksrma Mimamsa) ومدرسة أتاراميمامسا باسم جنانا ميمامسا (Janana Mimamsa). وقد اشتهرتا باسم ميمامسا وويدانتا (Vedanta) كذلك[1]. إن واضع القسم الأول لهذه المدرسة هو جميني (Jamini) بينما مؤسس القسم الثاني هو بدرايانا (Badrayana).

٣. ٢– موضوع بروايمامسا

إن الهدف الأساسي لمدرسة بروايمامسا هو البحث عن العمل الصحيح (Dharma) الذي يكون وفق النصوص الشرعية. لأنها تعتقد أن العمل هو جوهر الحياة الإنسانية وبدون العمل لا تفيد المعرفة فقط، ولا يمكن الحصول على السعادة المتعالية بدون العمل، كما أنه لا يمكن تحديد مصير الإنسان في هذا الكون والعالم الأخروي بدون العمل. لأن العمل الصالح من متطلبات السعادة الأخروية.

وترى المدرسة بأن الآثار التي تترتب على الأعمال الصالحة، تنقسم إلى قسمين الآثار الداخلية، والآثار الخارجية. فالخارجية هي التي تظهر على الإنسان في شكل مادي بينما الآثار الداخلية التي تؤثر على روح الإنسان. فلذلك الآثار الخارجية هي العابرة والزائلة بينما الآثار الداخلية هي الأبدية لأنها تخص الروح وتبقى بعد موت الإنسان، وتصاحبه إلى الحياة الأخروية[2].

ولذلك نستطيع أن نقول إن مبدأ "دهرما" العمل الصالح هو موضوع هذه

(1) *Hindu philosophy*, Theos Bernard, p.101
(2) Ibid, p.103

المدرسة[١]. من هنا جاءت مدرسة برواميمامسا تقوم بشرح العبادات مثل تقديم القرابين، والأدعية، والطقوس المختلفة بمناسبات مختلفة بالإضافة إلى آثارها المترتبة على حياة الإنسان هنا وفي العالم الأخروي. لأن هذه الأعمال بمثابة البذرة للحياة القادمة[٢]. ولأن خلاص الإنسان أو موكشا يعتمد على هذه الأعمال فقط وسيأتي مبدأ ذلك بالتفصيل.

فقبل الحديث عن هذه المبادئ بالتفصيل، لابد أن نعرف أولا موقف هذه المدرسة من الإيمان بالإله، لكي نرى هل لها علاقة بهذه المبادئ المتصلة بالمعاد أم لا؟ وهل هي تلعب دور في تحديد مصير الإنسان أم لا؟

٣. ٣- موقف برواميمامسا من الإيمان بالإله

إن مدرسة برواميمامسا لا تعترف بوجود ايشوارا (Isvara) كإله خالق أو مدير لهذا الكون. بل إنها تقدم الأدلة التي تثبت عدم وجود الإله الخالق أو المدمر أو المهلك لهذا الكون[٣]. وليس له دور في تحديد الآثار التي تترتب على أعمال الإنسان وعودة ثمرتها إلى روحه كذلك. وقانون الكارما يعمل بنفسه دون أن يحتاج إلى الإله الذي يدبر هذا القانون. ولكنها تؤمن بمجموعة من المخلوقات المتعالية وهي تسمى بديواز (Devas). ومرتبتهم أدنى من الآلهة. وهم يسكنون الجنة[٤]. ولذلك يجب تقديم القرابين لهم، ولكن ليس هناك أدنى دور للإله في تحديد آثار هذه القرابين للإنسان، لأنها هناك قوة غير مرئية أبروا (Apurva) تعمل في هذا الكون وتخلق نتيجة لأعمال الإنسان. وتساعد من قدّم قربانا لكي يجد ثمرة عمله في حياته وفي العالم الأخروي.

وتعتقد المدرسة بأن الكون أزلي، يمر بدائرة الخلق والتدمير من الأزل إلى الأبد. فلا أول لهذا الكون ولا آخر، ولا نجد دوراً للإله في خلق القوالب المادية

---

(1) *A Survey of Hinduism*, Klaus K. Klostermaier, Munshiram Manoharlal Publishers, New Dehli, 1989, p. 368
(2) *Purva Mimamsa and Vedanta*, R G Pandeya and Manju, Asian Encyclopaedia of Indian philosophy, Brian Carr and Indra Mahlingum.p.173
(3) *A Survery of Hinduism.* Opp cit, p.369
(4) *Yoga*, Swami Rajrshi Muni, p.32

للحيوانات، والطيور، والإنسان. لأن جميع هذه المخلوقات وجدت من أمثالها لا من الإله، بل إن هناك أدلة عديدة توحي عدم وجود إله فعال في هذا الكون[١].

إذا تعتقد هذه المدرسة بأن الكون أزلي وأبدي، والفيدات أزلية وأبدية وهي تحدد "الأعمال الصالحة" التي تورث قوة أبروا (Apurva) في نفس الإنسان وفي الكون، وهي التي تحدد مصير الإنسان حسب أعماله، والنتائج المترتبة عليها. فلذلك ليس هناك دور للإله في هذه العملية كلها فلذلك هو غير موجود.

٣. ٤– مبدأ الكارما أو دهرما

إن مبدأ "دهرما" العمل الصالح هو الكارما (العمل) في هذه المدرسة وهو طريق لحياة الإنسان الصالح. ولا يمكن أن يقال عن أي عمل، بأنه عمل صالح إلا إذا كان وفق القوانين الشرعية أي الفيدات. وبعد ذلك تأتي الأعمال التي قام بها الصالحون. فلو قمنا بأي عمل دون اعتبار للنصوص الشرعية، فلا فائدة تترتب عليه. لأنه يجب على الهندوسي أن تسيطر القوانين الفيدية على حياته. فإنه لا يقوم بأي عمل إلا في إطار شرعي وقوانين مستمدة من الفيدات[٢].

والآثار التي تترتب على أعمال الإنسان، لو لم يجدها الإنسان في حياته فإنه لابد وأن ينالها في حياته الأخروية، لأن عمل الإنسان الذي لم يأت بنتيجة مبتغاة؛ فإنه يؤدي إلى خلق وإيجاد حياة أخرى لإنسان قام بهذا العمل ومن هنا نجد علاقة بين مبدأ دهرما أو كارما والتناسخ حسب هذه المدرسة. ونوعية الجزاء تعتمد على عقيدة الإنسان وإيمانه. والإنسان عندما يقوم بأي عمل فنيته وإيمانه يلعبان دورا هاما في الآثار المترتبة على عمله[٣]. والإنسان عندما يهتم بالقوانين الخاصة بالأعمال الواردة في النصوص المقدسة فإنه

(1) *Indian Philosophy*, Radha Krishnan, pp.424-425
(2) Ibid, p. 418, and see also
Outlines of Indian Philosophy, M Hirriyana, p.326
(3) Purva Mimamsa and Vedanta, R G Pandeya and Manju, *Companion Encyclopaedia of Asian Philosophy*, p.179

يبتعد عن جهنم (Naraka) ويستحق الجنة أو موكشا[1].

إذاً نستطيع أن نقول إن مبدأ دهرما يتطلب من الهندوسي القيام بتلك الأعمال التي تكون في إطار مبادئ الفيدات. فهي تصلح لكي تنفعه في الدنيا والآخرة، ثم النية والإيمان يلعبان دورا هاما في تحديد الآثار التي ينتفع بها الإنسان. ولذلك لايمكن أن نطلق كلمة العمل الصالح على كل عمل. وهنا لا بد من شرح مبدأ (Apurva) أبروا لأنه هو الذي يحدد العلاقة بين العمل وآثاره.

٣. ٥- ابروا (Apurva)

كما عرفنا من قبل بأن مدرسة برواميمامسا تهتم بالأفعال اهتماما بالغا وهذه الأفعال كلها لابد وأن تكون وفق القوانين الشرعية أي حسب نصوص الفيدات، والقرابين هي التي تحتل مكانة مهمة بين هذه العبادات ولذلك نجد ميمامسا سوترا يهتم ببيان القرابين أكثر، ويبين القرابين الخاصة بها.

والهندوسي عندما يقوم بتقديم القرابين أو أي عمل، فإنه يؤدي إلى إيجاد قوة لم تكن موجودة من قبل. وهناك علاقة متينة بين العمل والآثار المترتبة عليه. كما أنه تكون هناك علاقة بين السبب والمسبب، وهذه العلاقة بين العمل والأثر تعتبر قوة غير مرئية. فعندما يقوم الهندوسي بأي عمل فإن هذه القوة تبدأ عملها كذلك، وتتوقف عندما يظهر الأثر كله. وهكذا يجد الإنسان في حياته هذه الآثار المترتبة على عمله الماضي وحتى في الحياة الأخروية[2].

هذه القوة أبروا (Apurva) لها ثلاثة أقسام حسب أعمال الإنسان وهي كما تلي:

أولا- القوة التي ما زالت في حالة السكون أو السبات.

---

(1) Ibid

(2) *A History of Indian Philosophy*, Radha Krishanan. P.405
and see also *The Karma Mimamsa*, A. Berriedale Keith, Munshiram Manoherlal publishers, New Dehli, 1978, p. 61

ثانيا– القوة التي مازالت موجودة بسبب العمل المتواصل.

ثالثا– والقوة التي مازالت في عملية تحديد الآثار المترتبة على أعمال الإنسان.

وبعد أن تكتمل عملية ترتب الآثار على الأعمال فإنها تنفد بعد ذلك على الإطلاق. هنا لا بد وأن يكون في أذهاننا أن جميع الأعمال لا تورث النتائج. وإنما هناك أعمال ضرورية أو واجبة حيث إذا قام بها أحد فإنها لا تورث النتائج أو الآثار، ولكن لو لم يقم بها الهندوسي فإنها تؤدي إلى نتائج أو آثار سلبية.

ثم هناك أعمال خاصة ببعض المناسبات، فإذا قام بها الإنسان أورثت النتائج الحسنة، ولو لم يهتم بها في تلك المناسبة فإنها تؤدي إلى النتائج أو الآثار السلبية. وهناك نوع ثالث لهذه الأعمال التي يقوم بها الإنسان من أجل الحصول على الكمال والسعادة وهي تؤدي إلى اكتمال السعادة والخلاص، ولو لم يهتم بها أحد فإنها لا تضره، لأنه لم يرد اكتمال السعادة لنفسه(١).

إذاً لا دور للإله في تحديد هذه الآثار التي تعود على الإنسان في حياته الدنيوية والأخروية، وإنما قوة ابروا هي التي تعمل من أجل تحديد مصير الإنسان وحالته نتيجة لأعماله.

هنا لابد من إلقاء الضوء على عقيدة مهمة أخرى لهذه المدرسة، ألا وهي أن الجنة مأوى الذين قاموا بالأعمال الصالحة رغم أن الكتب الأصلية لم تهتم ببيان الجنة كثيرا(٢). ولكنها تعترف بأن الجنة تمثل السعادة لدى الإنسان في الحياة الأخروية، ولذلك يجب على الجميع السعي من أجل الحصول عليها. وطبعا ابروا هي القوة التي تحدد مصير الإنسان في الجنة وليس الإله.

(1) *Puran Mimamsa and Vedanta*, R G Randeya and Manju, *Asian Encyclopaedia of Indian Philosophy*, Brian Carr and Indra Mahlirgem, pp.178-179

(2) *A Survey of Hinduism*, Klaus K Klostermaier, p.370

٣. ٦- موكشا حسب مدرسة برواميمامسا

إن مدرسة ميمامسا اهتمت اهتماما بالغا بخلاص الإنسان. ولذلك تقر بأن خلاص الإنسان لا يعتمد على المعرفة فقط، فيجب على الروح أن تتخلص من أثقالها عن طريق العمل، تماما مثل البذرة التي تصير شجرة، وتتفرع. ولذلك تركز برواميمامسا على الجانب الأخلاقي أكثر من الفلسفي أو المعرفي فقط[(١)]. والخلاص ليست حقيقة خارجية وإنما هو في فطرة الروح، فالروح عندما تتطهر وتصير نقية فتعود إلى حالتها الأصلية الفطرية، وهذا هو الخلاص[(٢)].

والروح لا تعرف السعادة أو الألم. ولذلك تعتبر حالة الخلاص في هذه الديانة حالة سلبية ويعني ذلك أن الروح تتحرر على الإطلاق من الأعمال الصالحة والسيئة وعندما تصل الروح إلى هذه الحالة فتشعر بالسعادة المتعالية[(٣)]، وتصير متعالية عن السعادة والألم.

٣. ٧- الروح

إن مدرسة برواميمامسا تؤمن بوجود الروح. لأنها لو لم تؤمن بوجودها، فالأحكام الفيدية تخاطب من؟ ومن الذي يقوم بتقديم القرابين، ولأن الروح هي التي ستتمتع بالجزاء المترتب على الأعمال في الجنة. ولذلك الروح غير القالب المادي وهي غير الأعضاء الحسية أو العقلية، إنها أبدية، كلية الوجود، وهي متعددة. وكل قالب مادي له روحه. والإنسان يستطيع إدراك روحه عن طريق المنهج الباطني فهو عندما يقول أنا، فإنه يشير إلى وجوده الروحي. فالحركة، والإرادة، والمعرفة، والسعادة والألم كل هذه الأمور لا تخص القالب أو الوجود المادي وإنما الروح.

كما أن هذه المدرسة تؤمن بكثرة الأرواح ويستنبط ذلك من تجارب

(1) *Indian Philosophy*, Theos Bernard.p.103
(2) *Hinduism, Analytical Study*, Amulya Mohapatra, Bijaya Mohapatra, p. 53
(3) *Philosophy of Religion*, A R Mohapatra, p.346

عديدة تختلف من شخص إلى شخص آخر. وإن الروح هي الفاعلة (Krita) وهي التي تتمتع بآثار الأعمال وهي مطلقة الوجود، ليس لها حجم. والروح طبيعتها الشعور أي هي الوجود الشعوري، ويستدل على وجودها عن طريق كلمة "أنا"(١). ولذلك نستطيع أن نقول: إن الإنسان يدرك وجود الأرواح الأخرى عن طريق أنشطة هذه القوالب المادية، فيصل إلى نتيجة وجود أرواح أخرى، والروح في حالة الخلاص تبقى بدون إدراك، وبدون سعادة وألم لأنها حالات تخص الروح عندما تكون في قالبها المادي. فهذا هو مفهوم الروح في هذه المدرسة.

بعد الاطلاع على هذه المبادئ المتصلة بالمعاد في مدرسة برواميمامسا يجدر بنا العثور على مبادئ اتاراميمامسا أو برهما ميمامسا، حتى نكمل الكلام عن هذه المدرسة. وكما ذكرت من قبل إنني لم أتمكن من العثور على المبادئ الأصلية لهذه المدرسة لعدم وجودها.

٣. ٨– أتارا ميمامسا أو ويدانتا

لقد تم ذكر تقسيم مدرسة برواميمامسا إلى قسمين من قبل، القسم الأول برواميمامسا وقد ذكرت مبادئها الخاصة بالمعاد. والآن نحن بصدد القسم الثاني، الذي يقوم بفحص ودراسة النصوص المتأخرة من الفيدات. ولذلك يسمى هذا الجزء باسم جنانا ميمامسا وويدانتا كذلك. وهذا الجزء يعالج قضية "الحقيقة المطلقة" باراما برهمانا (Parama Brahman) بحيث إن برهمان هو الحقيقة المتعالية، وليس له شكل أو اسم. فيجب على الهندوسي أن يهتم بالأعمال أوّلا، ثم يدرك الحقيقة المطلقة حتى يرتقي روحانيا(٢).

وهذا الجزء يسمى ببرهما سوترا أيضا لأنه يهتم بالبحث عن طبيعة وكنه وحقيقة برهمان وكذلك يسمى بسريراكا برهمان (Sariraka Brahman) لأنه يبحث عن

(1) *Mimamsa*, R Garbee, Encyclopaedia of Religions & Ethics, James Hestings, vol. 8, p. 351

(2) *Yoga*, Swami Rajarshi Muni, p.32

تلك الحقيقة الجزئية الموجودة في داخل الإنسان، كما أنه يفحص ويكشف علاقة الروح الجزئي بالكلي معتمدا على ما ورد في ابانيشادات[١].

٣. ٩- موقف ويدانتا من الإله برهما وعلاقته بالكون

إن الأبانيشادات تركز على برهمان كحقيقة مطلقة ومتعالية، ينبغي البحث عنه عن طريق الروح. وتعتقد بأنه كلي الوجود أو مطلق الوجود، غير مقيد بالزمان والمكان وهو مصدر ونور الروح الإنساني. إن برهمان أزلي وأبدي في وجوده وهو مصدر هذا الكون المادي. بعد أن خلق الكون المشتمل على العناصر المادية، فإنه خلقها ثم دخلها ومازال يقودها.

إن برهمان هو الإله الخالق، وهنا يخالف هذا الجزء برواميمامسا في اعتقاده بأن برهمان هو خالق الكون، بينما برواميمامسا لا تؤمن بوجود الإله الخالق لهذا الكون. ولذلك ليس هناك فرق بين الإله وهذا الكون المادي، تماما كما توجد علاقة بين السبب والمسبب فهكذا هناك علاقة بين الإله والكون[٢]. وهو السبب المادي لهذا الكون كذلك تماما مثل العنكبوت الذي يخلق بيته من مادة رقيقة تخرج من فمه. والإله يعمل في داخل الإنسان ويتوقع منه أن يصل إليه عن طريق روحه. وهنا لا تستطيع إدراك الروح الجزئي (Jiva) جيوا بسبب الجهل.

٣. ١٠- الخلاص في ضوء فلسفة ويدانتا

إن مفهوم الخلاص مستمد من الأبانيشادات في ويدانتا وسيأتي تفصيله في مبحث خاص به في الفصل الثالث إن شاء الله.

أما المراد بموكشا في ويدانتا فهو تخلص الروح من الجهل، وهو حقيقة

(1) *Puran Mimamsa and Vedanta*, R G Randeya and Manju, Asian Encyclopaedia of Indian Philosophy, Brian Carr and Indra Mahlingum, p.180

(2) *Yoga*, opp cit, p. 36

متعالية، وهو أزلي في طبيعته، غير مقيد بالزمان والمكان، وبدون نشاط لا يخضع لأي تغيير.

والروح تكون في حالة الرباط بسبب الجهل (Avidaya). أما إذا تحررت وتخلصت من هذا الجهل فإنه يستطيع أن يعرف حقيقة الروح، والروح العظمى (Supreme Soul) أو برهمان (Brahman)[1]. وعندما يستطيع الإنسان إدراك التشابه بين الروح الفردي والجزئي فإنه ينال الخلاص. وهذه الحالة تتسم بالسعادة المطلقة المتعالية، وهي ليست حالة سلبية، كما ترى مدرسة بروراميمامسا وإنما يمكن الوصول إليها عن طريق المعرفة، أي معرفة الروح الجزئي تؤدي إلى معرفة الروح الكلي. وتتفق هذه المدرسة مع الأبانيشادات بأن الخلاص يمكن الحصول عليه عندما يكون الإنسان على قيد الحياة وهذه الحالة تسمى بجيون مكتي (Jivan Mukti). أما موكشا أو الخلاص فيناله الإنسان في الحياة الأخروية.

وهنا لا يمكن أن نفهم بأن مدرسة ويدانتا تهتم بالمعرفة فقط كوسيلة للحصول على الخلاص. وإنما ترى أن الإنسان بعد القيام بالأعمال الصالحة، يهيئ نفسه للمعرفة المتعالية. فالعمل بالنصوص الشرعية يورث المعرفة المتعالية. فلا تناقض بين الجزئين لهذه المدرسة، والروح بعد أن تتخلص فإنها تحصل على الخصائص المتعالية تماما مثل الروح العظمى، ولكن لا تستطيع أن تتولد لديها القدرة على الخلق والتدمير والهلاك. لأن هذه الصفات ترجع إلى الإله أو الروح العظمى فقط[2].

٣. ١١– موقف ويدانتا من الروح

لقد سبقت الإشارة إلى أن الإله برهما هو الحقيقة المطلقة حسب مدرسة ويدانتا، والروح الجزئي جزء من هذه الروح العظمى، ولكن بسبب جهل هذه الحقيقة قد صارت مشغولة بهذا العالم المادي، فلذلك ابتعدت عن هذه الحقيقة رغم أنها الفاعلة الأزلية الأبدية لا يؤثر عليه الخلق والموت وهي مثل الذرة في حجمها. ورغم أن برهمان يسكن

(1) *Hinduism*, Analytical study, Amulya Mohapatra, p.54
(2) *Puran Mimamsa and Vedanta*, R G Randeya and Manju, Asian Encyclopaedia of Indian Philosophy, Brian Carr and Indra Mahlingum, pp.182-183

في الروح الجزئي إلا أنه لا يتأثر بخصائص الروح الفردي.

إن الأرواح الفردية هي التي تعمل، وتتمتع بالآثار المترتبة على أعمال الإنسان، وتشعر بالسعادة والألم، إلا أن برهمان لا يخضع ولا يتأثر بهذه الأمور. العلاقة بين الروح الكلي والروح الجزئي هي تماما مثل الشمس وأشعة الشمس. والروح غير القوى العقلية والأعضاء الحسية. وهذه الروح تكون موجودة عندما لا تعمل القوى العقلية والشعورية في حالة النوم(١).

تؤمن مدرسة ويدانتا بكثرة الأرواح كذلك. ويستدل على وجودها من القوالب المادية الأخرى التي نشاهدها في حياتنا.

التعقيب

بعد استعراض آراء الاتجاهات الثلاثة، يمكن لنا بيان وتحديد أوجه التشابه والاختلاف بينها حول هذه الموضوعات. وهي كما تلي:

أولا: إن مدرسة سماكهيا يوجا تتفق مع نياياويششكا وبراميمامسا في إيمانها بوجود الروح. وتثبتان وجودها بالأدلة النقلية والعقلية. كما أنها تعتقدان أن الروح غير الأعضاء الحسية، وهي دون الجسد المادي.

ثانيا: إلا أنهما تختلفان فيما بينهما حول قضية "فاعلية الروح". فترى مدرسة سماكهيا يوجا أنها ليست بفاعلة، وتعتقد مدرسة نياياويششكا بأنها هي الفاعل الحقيقي والمادة أداتها. ومدرسة براميمامسا تؤيد موقف نيايا ويششكا في هذا الصدد.

ثالثا: إن الروح غير مخلوقة حسب هذه الاتجاهات بينما ترى مدرسة سماكهيا يوجا أن جوهر الروح هو النور. وهي أزلية، وأبدية وبدون الصفات

(1) *Purva Mimamsa from an Interdisciplinary point of view*, edited by K T Panduranyi, Centre for studies in civilizations, p.112

المادية الثلاثة وترى أنها في حالة الانطلاق تعود إلى حالتها الأصلية النقية.

رابعا: تؤمن هذه الاتجاهات الدينية بحقيقة أن الروح متعددة وهي ليست بواحدة.

خامسا: كما أن مدرسة بروابيمامسا تعتقد بأن الروح هي التي تتمتع بالجزاء المترتب على أعمال الإنسان. بينما ترى مدرسة سماكهيا يوجا أن الجزاء يرجع إلى العقل (لأنه جزء من الوجود المادي) لا إلى الروح. بينما تؤمن مدرسة اتاراميمامسا أن الجزاء يرجع إلى الأرواح الفردية دون الروح الكلي.

سادسا: تتفق الاتجاهات الثلاثة حول قضية الخلاص (موكشا)، من حيث وجوده وأنه هو الهدف المنشود لحياة الهندوسي. ولا يمكن الحصول عليه إلا بالقضاء على الآلام.

سابعا: إلا أنها تختلف في تحديد الأسباب المؤدية إلى الخلاص. فإذا كانت مدرسة ســـماكهيا يوجا تركز على التميـــيز بين المادة والروح عن طريق المعرفة دون القيام بالشعائر والعبادات والطقوس الدينية. وتؤيدها مدرسة نياياويششكا في هذا الصدد. بينما تخالفها مدرسة بروابيمامسا التي ترى أنه لا يمكن الاعتماد على المعرفة فقط، لأنه لا يمكن إهمال دور العمل في الحصول على الهدف.

ثامنا: أما طبيعة الخلاص فعند مدرسة سماكهيا يوجا لا يتمثل في الفوز بالجنة، لأن الإنسان يكون بحاجة إلى الرجوع إلى الأرض مرة أخرى، وكما أنه ليس بحالة السعادة وإنما السعادة المتعالية، وتتفق معها مدرسة نياياويششكا كذلك، بينما ترى مدرسة بروابيمامسا أن الخلاص ليس بحقيقة خارجية، وإنما هو فطرة الروح فالإنسان يعود إلى فطرته في هذه الحالة.

فالاتجاهات الثلاثة تؤمن باتحاد الروح الكلي والجزئي وهذا هو عين الخلاص عندها. ويسمى بـــ كيواليا (Kaivalya).

تاسعا: تتفق الاتجاهات الثلاثة في وجود العمل (الكارما) والجزاء المترتب عليه. إلا أن مدرسة نياياويششكا وبروايميمامسا تؤكد على أهمية قيام العمل وفق النصوص الشرعية بينما تميل مدرسة سماكهيا يوجا إلى المعرفة الحاصلة عن طريق التأمل، والاستبطان، والحكمة.

عاشرا: إذا كانت مدرسة سماكهيا يوجا تركز على تنشيط عنصر ستوا (Sattva) فإن مدرسة نياياويششكا تحث الهندوسي على القيام بالعمل وفق النصوص الشرعية حتى ينال البركة والجزاء المترتب على هذا العمل. ولذلك تنقسم الأعمال إلى قسمين حسب الدوافع. والأعمال التي يقوم بها الإنسان بدون الميل إلى دوافع مادية هي التي تقوده إلى المجد والكمال الروحي، وأخيرا الحصول على الانطلاق. بينما تعتقد مدرسة بروايميمامسا أن القيام بالعمل يؤدي إلى إيجاد قوة غير مرئية وهي التي تحدد جزاء أعمال الإنسان. وإن كانت الاتجاهات الثلاثة تعتقد بوجود التناسخ إذا كانت تقتضيه أعمال الإنسان.

الحادي عشر: أما دور الإله في تحديد مصير الإنسان وجزاءه المترتب على أعماله فمدرسة سماكهيا يوجا لا تعتقد بدوره، وإن كانت تؤمن بوجوده وتؤيدها مدرسة نياياويششكا، بينما تخالفها مدرسة بروايميمامسا حيث لا تؤمن بوجود الإله على الإطلاق، بل إنها تقدم الأدلة على عدم وجوده. وترى أن هناك قوة غير مرئية تعمل في هذا الكون بدلا من الإله وهي أبروا (Apurva). وهي تخالف أتاراميمامسا أو ويدانتا الاتجاه الذي يقول بوجود الإله وهو مصدر ونور الروح الإنساني، انه خلق هذا الكون ثم دخله.

الفصل الثاني

العقائد المتصلة بالمعاد في الهندوسية

المبحث الأول:	الكارمـا
المبحث الثاني:	التناسخ
المبحث الثالث:	المعاد والروح الكلي (جيواتما – برماتما)
المبحث الرابع:	الخـلاص
المبحث الخامس:	الخـــلود

المبحث الأول

١- الكارما

لقد سبق وأن أشرت إلى أن الهندوسية تعتقد بالحياة الأخروية، إن كانت لا تتفق مع الإسلام في بعض عقائدها الخاصة بهذه الحياة. فهنا نبدأ بعقيدة الكارما أو الأعمال حسب هذه الديانة لكي نرى مدى اتفاقها واختلافها مع الإسلام بالتفصيل فيما بعد.

١. ١: المعنى اللغوي لكلمة كارما:

إن كلمة كارما مشتقة من فعل "كري" (Kri) يعني الفعل أو العمل[١]. فيقال كارما سيلا (Karma- Sila) المجتهد في عمله، أو كارما كالا (Karma- Kala) الزمن المناسب للعمل وهكذا[٢].

١. ٢: التعريف

فكلمة الكارما لا تدل على العمل فقط وإنما على الجزاء الذي يترتب على هذا العمل كذلك. ومن هنا أي عمل أو فكرة إنسان تؤدي إلى حدث فهو كارما أو العمل[٣].

١. ٣: النظرية

ولو تأملنا نظرية الكارما في الهندوسية فنجد فيها ثلاثة عناصر بارزة:

(أ) السببية الأخلاقية أو غير الأخلاقية التي تحيط حياة إنسان أو مجموعة

(1) *Hinduism, Analytical study*, Amulya Mohapatra & Bijaya Mohapatra, p.56
(2) *A Dictionary of Hinduism*, Margaret and james stutley, Routledge and kegan Paul, London, 1977, p-142
(3) *Hinduism, Analytical study*, Amulya Mohapatra, P-57

من الناس. (ب) الأخلاقية أي أعمال الإنسان التي تؤدي إلى نتيجة أو نتائج معينة تخص حياة واحدة أو حياة مجموعة من الناس. وثم (ج) التناسخ وهذه العقيدة أو هذا العنصر في نظرية كارما يتضمن شرح ظروف حياة الإنسان الحالية في ضوء أعماله في الحياة السابقة. (٢) و توجيه الأعمال الحالية إلى الأهداف المستقبلية وخاصة ما يحدث مع الإنسان بعد الموت. (٣) أو الأساس الأخلاقي الذي يعتمد عليه الأعمال ويمكن التنبؤ عنها[١].

إذاً تعني كلمة الكارما عمل الإنسان والجزاء الذي يترتب على عمله. ثم هناك أنواع لهذا الجزاء، كما كانت هناك أنواع للأعمال، وهذا الجزاء إما يؤثر في حياة الإنسان نفسه أو يتطرق إلى مجموعة من الناس. وسيأتي تفصيل ذلك فيما بعد في شكل النصوص المقدسة التي تؤيد هذا التعريف.

١. ٤: أهمية العمل في الهندوسية

إن النصوص المقدسة الدينية في الهندوسية تبرز لنا أهمية العمل وترجحها على العبادة حيث ورد في مندا كا أبانيشاد ما نصه: "إن الإنسان الذي يقوم بالعمل أحسن ممن يعرف برهما. فلذلك يجب على الإنسان القيام بالأعمال الحسنة"[٢]. و"عليك أن لا تجمع السيئات من الأعمال لنفسك لأن ضررها يعود إليك في حياتك والحياة الأخروية"[٣]. كما ورد في ايشا ابانيشاد حول أهمية العمل والجزاء المترتب عليه: "إن الذي قام بالأعمال (الصالحة) في هذا الكون يستطيع أن يعيش لمائة سنة فلو تريد أن تعيش في هذا العالم كإنسان فعليك أن تلتزم بالأعمال الصالحة دائما"[٤].

ويقول ايس رادها كرشنان (S Radha Krishnan) في شرح هذا النص: "إن فحوى هذا النص لا تدل إلا على أن الخلاص لا يمكن الحصول عليه إلا بالقلب الطاهر

(1) *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, Ed by Wendy Doniger O Flaherty, Motilal Banarsidass Publishers, Dehli, 1983, P-XI
(2) *Mundaka Upanishad, The Principal Upanishads*, Ed Radha Krishnan, George Allen & Unwin Ltd, London, 1953, p. 687
(3) *Taittirya Upanishad*, Ibid, p. 538
(4) *Ishaupanishad*, Ibid, p. 2

النقي الخالص ولا يمكن الحصول على هذه الحالة إلا بالقيام بالأعمال الصالحة، حيث ينوي الإنسان بأنه قام بها من أجل الإله وهي له، ومثل هذه الأعمال لا تقيد الروح. وفي ذلك تكمن أهمية العمل، ويجب التركيز عليها". ويقول في الأخير وهو يكمل الشرح "إن الحكمة جميلة ولكنها غير مثمرة، أو عقيمة بدون عمل"(١).

من هنا يقول العالم الهندوسي الشهير وي كرشنا سوامي ليو "إنه لا يستطيع أن يتصور هندوسي، وهو لا يؤمن أو يعتقد بعقيدة الأعمال (الكارما) والجزاء المترتب عليها خاصة في شكل التناسخ"(٢).

١. ٥: طبيعة الكارما في ضوء الكتب المقدسة

إن الاطلاع على الكتب الدينية المقدسة للهندوسية يبرز لنا العديد من الجوانب الخاصة بالكارما، كما أنها تكشف لنا طبيعة وخصائص هذه العقيدة. فمثلا نجد

- إن الكارما قانون صارم لا يمكن الانفلات منه:

فنجد أن بهجاوت كيتا يقرر أن الكارما قانون صارم لا يمكن أن ينفلت منه أحد حيث يقول: "إن جميع الأجساد المادية مع أرواحها ستنال الجزاء والعقاب المترتب على أعمالها، التي كانت قد ارتكبتها هنا"(٣). ولقد ورد في نص آخر: "لأن في العالم القادم، لا الأب، ولا الأم، لا الزوجة، ولا الابن، ولا الأقارب الآخرين سيصاحبون الإنسان، وإنما أعماله الصالحة فقط ستصاحبه".

ويؤكد منوسمرتي أهمية العمل قائلا: "إن الكل ولد لوحده، والكل سيموت لوحده، ولوحده سينال الجزاء والعقاب المترتب على أعماله الصالحة والطالحة". ويقرر هذا

---

(1) *The Principal Upanishad*, Ed S.A Radha Krishanan, P-57
and see also, *Hinduism*, Essence and Consequence, Arun Shourie, Vikas Publishing House, India,1979, P.164

(2) *Hinduism*, A C Boquet, Hutchinsons University Library, Stratfold, Palace, London, 1948, P.53

(3) *The Bhagavat Gita* (Sacred Books of the East, Ed Max Muller, vol.8), translated Kashinath Trimbak Telang, p.240

الكتاب بأن الأقارب يرجعون بوجوه حزينة ويتركون الميت في الميدان كزند الخشب، أو كتلة تراب، أي يتركونه لوحده ويرجعون، فالصالحات أو الفضائل هي التي تصاحبه وتصاحب روحه إلى العالم القادم. فلذلك ينبغي للإنسان أن يجمع الصالحات والميزات والحسنات لنفسه حتى تصاحبه بعد الموت"[١]. وهكذا فإن الكارما قانون صارم لا يمكن لأحد أن ينفلت منه، بل يجب على الإنسان أن يعد نفسه من أجل أن ينال السعادة في الحياة الأخروية.

بل إن بهجاوت كيتا (Bhagavat Gita) يحصي صفات المخلوقات المختلفة فيقول: "إن التنوير صفة الآلهة، والعمل صفة الإنسان والصوت صفة الفضاء"[٢]. فالعمل صفة تخص الإنسان وهناك أنواع مختلفة للعمل وهي تخص المخلوقات الأخرى. وفي ذلك يقرر بهجاوت كيتا: "إنه لا يمكن للإنسان أن يتحرر من الأعمال في هذا الكون، من الولادة إلى أن يهلك جسده المادي، فإن الأعمال عن طريق الذهن والقول موجودة في جميع المخلوقات"[٣]. إذا الأفكار، والأقوال أيضا تعتبر في زمرة الأعمال.

- إن الأعمال هي التي تقيد الروح بالجسد المادي

حيث ورد في بهجاوت كيتا "إن الأعمال لها الأول ولها الآخر والروح مقيدة بالجسد المادي بسبب هذه الأعمال"[٤]. وليس هذا فحسب وإنما الروح تتخذ أشكالا مختلفة، في أماكن مختلفة حسب أعمالها[٥].

- الجزاء يكون حسب الأعمال:

لا نجد فكرة التناسخ في ساتهاباتها برهمانا (Satha Patha Brahmana) وهو كتاب يقرر أن جزاء الأعمال يكون حسب أعمال الإنسان، كما جاء في النص: "ومرة أخرى، عندما يعيد هذه الطقوس، عند وقت هلال جديد، فكأنه يولد في عالم جديد، وإن

(1) *The Laws of Manu* (Sacred Books of the East Ed Max Muller, vol-25), translated by G. Buhler. PP-166-167
(2) *Bhagavat Gita*, opp cit, p.348
(3) Ibid, p.257
(4) Ibid, p. 307
(5) Ibid, p 58

الإنسان يولد في عالم صنعه بنفسه"(١).

ولو رجعنا إلى مجموعة الأبانيشادات، فإننا نجد أنها تبين لنا عمل الإنسان والجزاء الذي يترتب على هذا العمل حسب نوعيته. فإذا كان العمل صالحا، فيجد جزاء طيبا وإن كان عمله سيئا، فينال الجزاء أو العقاب المترتب عليه. فورد في ابانيشادات "وحسب أعماله، وحسب معرفته، فإنه يولد هنا كحشرات، أو حوت، أو كطير، أو كأسد، أو كعقرب، وحيات، وأفاعي، أو كإنسان في أشكال مختلفة في أماكن مختلفة. وكل ذلك من أجل أن يحصد ما زرع في حياته السابقة من أعمال"(٢).

ثم من الجزاء الذي يترتب على الأعمال الصالحة فإنها تحرر الإنسان من التناسخ ويحصل الإنسان على العظمة الأبدية(٣).

وهكذا فإن الإنسان الذي يكذب عمدا، وخاصة بعد شرب السماء المقدس، فإنه سيولد كإنسان فقير، أو مريض، أو سفيه في المرات السبعة المتتالية من حياته في المستقبل(٤).

وكذلك إن الإنسان الذي يستقرض قرضا، ثم لا يدفعه في حياته فإنه لا بد وأن يولد في بيت المقرض كخادم أو عبد له، ويخدمه لمدة طويلة لملايين السنوات حتى يدفع ما كانت عليه من ديون(٥). وورد في نص آخر خاص بهذا العمل: "إن الإنسان الذي يستقرض قرضا، ثم يموت بدون أن يدفعه، فإن جميع حسناته تذهب إلى الإنسان الذي أعطاه هذه القرض"(٦).

---

(1) *Satha Patha Brahmana*, part- III, (Sacred Books of the East, Ed Max Muller, vol.41), translated by Julius Eggling, p.181

(2) *Kaushi Taki Upanishad*, The Upanishads, part-I, (Sacred Books of the East, Ed and Trans Max Muller, vol.1) p.247

(3) *Sacred Laws of Aryas*, part-II, (Sared Books of the East, Max Mullar), translated by George Buhler, vol.14, p.247

(4) *The Minor Law Books* (Sacred Books of the East, Ed Max Muller), translated by Julius Jolly, vol.33, p.262

(5) *The Minor Law Books*, vol. 33, p.44

(6) Ibid, p .45, and see also
The Life Beyond Death, James Thayer Addison, Houghto Mifflin Company, 1932, p. 120

والكذب يعتبر من الأعمال السيئة فتخصص للكاذب جميع الأماكن في الحياة القادمة التي خصصت لقاتل البرهمن، والمرأة، والأطفال، والذي يخدع صديقه. فإن هذه الأماكن ستكون للكذاب بعد الموت(١). والإنسان بسبب أعماله يحصل على حياة طويلة، حتى تنفد أعماله، وعندما تنفد فإنه يحصل على جسد جديد(٢). وطبعا عندما تنفد أعماله فإن الأرواح تترك قوالبها وتدخل الأرحام الجديدة -أي التناسخ- إذا نفدت أعماله(٣). كما يقرر بهجاوت كيتا أن هذا العالم المادي، هو عالم الأعمال، ولذلك تعيش هنا المخلوقات، وجميع الأرواح التي تسكن في قوالبها المادية، فإنها تنال جزاء أعمالها هنا، وهو العالم الذي يجد فيه الإنسان السعادة السفلى أو العليا حسب أعماله، أما مرتكبو السيئات فإنهم ينـــزلون إلى جهنم وما ذلك إلا بسبب أعمالهم(٤).

من أنواع الجزاء الذي يناله الإنسان، هو الانطلاق أو الكمال التام. في ذلك يقول بهجاوت كيتا: "إن الذي قد أدرك الموت والحياة، والذي عرف الخير والشر، والبر والفجور. والذي قد أدرك انتقال الأرواح من القوالب المادية نتيجة لأعمالها (أي عرف التناسخ وسببه) ثم قام بأعمال صالحة، فإنه هو الذي ينال الكمال التام(٥). ويرى بهجاوت كيتا أن الإنسان يعود إلى هذا العالم -أي يخضع للتناسخ- بسبب أعماله(٦).

كذلك من الجزاء الذي يترتب على عمل الإنسان، هو حب الإله وفي ذلك يقول بهجاوت كيتا: "إن الإنسان المخلص الذي يحبني، والذي لا يبالي بأي شيء آخر، والمتقي والمجتهد، وغير المتحيز، والذي يكون خاليا من الأحزان، والذي ترك جميع الأعمال من أجل ثمرتها، فإنني أحبه"(٧). وفي مكان آخر يقرر الكتاب المقدس أن الجزاء الذي يترتب على أعمال الإنسان هو الخلاص، وأنه سيرجع إلى الإله عندما يتحرر من

(1) *The Life Beyond Death*, p .245
(2) *Bhagvat Gita*, vol. 8, p.236
(3) Ibid, p. 237
(4) Ibid, p. 240
(5) Ibid, p. 232
(6) Ibid, p. 232
(7) Ibid, p. 101

قيود الأعمال. فيقول بهجاوت كيتا: "وهكذا يستطيع الواحد التحرر من قيود الأعمال سواء أكان راضيا بثمرتها، أم لم يكن راضيا. وعندما يقوم بتكريس العبادة للإله، فلا شك أنه يأتي إليّ"(١). ويقرر أيضا بأن "الروح عندما تفارق جسدها المادي، فإن أعمالها الصالحة والطالحة تحيطها من جوانبها إلى العالم القادم"(٢). وأن الأرواح مع أجسادها المادية ستنال الجزاء والعقاب المترتب على أعمالها التي كان قد ارتكبها هنا(٣).

بل وترى الأبانيشادات بأن حقيقة الإنسان وصلاحه، وخيره يكمن في أعماله ولذلك ورد فيها ما نصه: "إن الإنسان يكون حسنا بأعماله الصالحة، وسيئا بأعماله الطالحة"(٤). ويرى القانون المقدس منوسمرتي: "إن الإنسان ليجازى على أعماله الصالحة والفاسدة العقلية منها بعقله والكلامية بكلامه والجسمية بجسمه"(٥). ولذلك يجب على الإنسان أن يسعى دائما في الصالحات بعد أن عرف ما لصالح الأعمال وسيئها من أثر في التناسخ(٦). هنا وردت بعض النصوص –على سبيل المثال لا الحصر– التي تدل على التناسخ، وكيف أن الأعمال تؤدي بالإنسان إلى التناسخ.

"فقاتل البرهمن يخلق في رحم كلبة أو خنـــزيرة أو أتان، أو ناقة أو بقرة أو عنـــز، أو نعجة، أو غزالة أو طير"(٧). ويخلق البرهمن شارب خمر، حشرة، كبيرة أو صغيرة، أو فراشة أو طيرا ويكون غذاؤه القاذورات أو يخلق وحشيا ضاريا"(٨). والنساء اللواتي يرتكبن مثل هذه السرقات يخلقن إناثا لهذه الحيوانات، عقابا لهن(٩).

(1) *Bhagvat Gita*, vol. 8, p. 85
(2) Ibid, p. 239
(3) Ibid, p. 240
(4) *The Brihad Aranyaka Upanishad, The Upanishads*, part-II, (Sacred Books of the East, Ed and Tran by Max Muller), vol.15, p. 127

(5) منوسمرتي، ترجمة إحسان حقي، دار اليقظة العربية، ص ٦٨٠
(6) المصدر السابق
(7) المصدر السابق، ص ٦٨٩
(8) المصدر السابق، ص ٦٩٠
(9) المصدر السابق، ص ٦٩٢

أما هذا التناسخ كيف يحدث؟ فهناك نص آخر يشرح لنا عملية التناسخ قائلا: عندما يسكنون هناك، إلى أن تنفد جميع أعمالهم، فإنهم يعودون إلى نفس الطريق، كما أنهم كانوا قد جاءوا إلى ايتهر (Ether)، ومن ايتهر إلى هواء. فإن الذين قد قدموا القرابين، فهم عندما يصيرون ايتهر، من هنا يصير الهواء، ثم الدخان. ومن هنا ينقلب إلى الرطوبة، وهناك يصير السحاب. ثم ينـــزل في الماء على الأرض. ومن هنا ينبت كأرز، وأعشاب وأشجار. فكل من يأكل من هنا يصير مثلهم"(١).

والمكان الذي يذهب إليه المجرم أو الظالم يسمى بعالم آسورا (Asura) الذي غطه الظلام العميق. وهو مستقر الذين قد ظلموا أنفسهم حيث قاموا بأعمال دون الحصول على المعرفة الحقة للروح، منهم من سيذهبون إليه (أي إلى هذا المكان) بعد موتهم، إلى أن ينــــزلوا على الأرض مرة أخرى ويتعرضوا للتناسخ(٢).

ويؤكد نص آخر بأن الإنسان الذي يعود إلى الحياة الأرضية من أجل التناسخ فإنه يمر بالعذاب الأليم في الحياة الأخروية. فمثلا إن الإنسان الذي سرق الذهب وخاصة ذهب البرهمن، أو قتله، فإنه يولد مرة أخرى في الدنيا ولكن في طبقة متدنية في رحم أنثى الحيوانات المختلفة(٣). وليس هذا فحسب، وإنما الذي يجعل الآخرين يقومون بالمحرمات يصير خارجا من طبقته، والمراد بكونه خارجا من طبقته يعني بأنه حرم من أن يتخذ المهن المشروعة والأنشطة الخاصة بها، وأنه سيحرم من الجزاء المترتب على أعماله الصالحة بعد الموت(٤).

إن الإنسان ينال جزاء أعماله في الدنيا والآخرة

إن كتاب "القوانين المقدسة للآريا" يقرر حقيقة مهمة وهي أن الإنسان لن ينال جزاء أعماله في الآخرة فقط وإنما ينال جزءا منه في الدنيا كذلك. فيقول ما نصه:

(1) *Brihad Aranyaka Upanishad*, part-II, vol. 15, p. 81
(2) *Vaga Saneyi Upanishad, The Upanishads*, part-I, (Sacred Books of the East, Ed & Trans Max Muller), vol. 15, p. 313
(3) *The Sacred Laws of Aryas*, part-I, (Sacred Books of the East, Ed Max Muller), translated by George Buhler, vol. 2, p.102
(4) Ibid, p.20

"إن الناس من جميع الطبقات، لو قاموا بواجباهم تجاه طبقاهم، فإنهم سيتمتعون بالسعادة العليا الأبدية في الجنة. وهذا الإنسان عندما يعود إلى الدنيا من الجنة، بسبب أعماله الصالحة فإنه يولد في أسرة متميزة، يتمتع بالجمال، والقوة الجسدية، وبالتعلم والحكمة بسبب قيامه بالواجبات الخاصة بطبقته"(١).

إن الكفارة تكفر السيئات عن الإنسان

لو ارتكب الإنسان ذنبا، ثم شعر بالندامة عليه، وتاب عنه، وقدّم الكفارة، فيستطيع التحرر من هذه السيئات. فورد في القوانين المقدسة للآريا: "لو كان الإنسان قد قام بأعمال محرمة مثلا لو كذب،وقدّم القرابين غير المشروعة، أو قبل ما لم يكن مقبولا، أو أكل الحرام، أو مارس المحرمات، فهناك اختلاف حول هذه القضية، هل يقدم الكفارة حتى تغفر سيئاته أم لا؟

فالبعض يرون أنه لا يقدّم، لأن الأعمال لا تفنى. بينما الرأي الراجح، أنه يجب أن يقدّم الكفارة لأنه هكذا فرض في النصوص المقدسة. من هنا نستطيع أن نستنبط أن الأعمال لا تفنى. أي أنها باقية في الهندوسية وهذا النص يوحي لنا طبيعة الكارما أو الأعمال في الهندوسية(٢).

التوبة والندامة على ما ارتكب الإنسان من سيئات تكفر عنه

ترى الديانة الهندوسية بأنه لو أحد قام بارتكاب السيئات في شبابه، فإنها ستبقى بدون الآثار والنتائج التي تعود إليه، لأنه لو عاش حياة طيبة في حياته المتأخرة، فإنه سينال جزاء تلك الأعمال الصالحة (التي ارتكبها في شبابه) وليس عقاب السيئات.

ولكن بشرط أن يشعر بالندامة في قلبه دائما، كلما تذكر هذه السيئات، فينبغي أن يمارس الرياضة، ولا بد أن يكون حذرا لكي يتحرر من سيئاته(٣).

(1) *The Sacred Laws of Aryas*, part-I, pp.102- 103
(2) Ibid, p.116
(3) Ibid, p.176

١. ٦: الطرق المختلفة للحصول على الألوهية– ومنها كارما مرجا

إن الهندوسية تقدم طرقا أربعة للحصول على الألوهية والخلاص حسب طبائع الناس المختلفة في المجتمع وهي:

أ) كارما مرجا أو كارما يوجا (Karma Yoga)، يعني الحصول على التنوير عن طريق العمل.

ب) راجا يوجا (Raja Yoga)، الحصول على الألوهية عن طريق ضبط العقل والذهن.

ج) بهكتي يوجا (Bhakti Yoga)، الحصول على الاتحاد مع الإله عن طريق الحب.

د) جنانا يوجا (Janana Yoga)، الحصول على التقديس المطلق عن طريق المعرفة[١].

وكارما يوجا يشرح لنا: لماذا يعمل الإنسان دون أن يرغب في الجزاء؟ لأن الارتباط يؤدي إلى وجود الأمل، والأمل يورث اليأس، واليأس سبب الألم[٢].

فنجد في بهجاوت كيتا أن الإله كرشنا يوصي أرجونا بأن يترك التذبذب ويتقدم لكي يعمل بدون الارتباط بالجزاء الذي يترتب على هذا العمل[٣]. وكما ورد في قوانين منو أو منوسمرتي: "إن الذي يجمع الصالحات لنفسه، ويبتعد عن الرذائل، فإنه ينال البرهما الأبدي عن طريق العمل والعبادة"[٤]. كما ورد في نص آخر ما مفهومه بأن الإنسان يجب أن يقوم بالعمل بدون الأمل في الهدف الخاص بذاته، وإنما يقوم به من أجل أن يعد نفسه للمعرفة المتعالية، لكي يحصل على الاطمئنان والسكينة القلبية، فإنه سينال الألوهية[٥].

---

(1) *Hindu Psychology*, Swami Akhilananda, Harper Brothers and Publisher, London, P.175
(2) *Worship*, Edited by Jean Holm with Jhon Bowker, Pinter publishers, London, 1994, p.71
(3) *The Bhagavat Gita*, vol. 8, p.48
(4) *The Laws of Manu*, vol .25, p.212
(5) *The Institutes of Vishnu*, (Sacred Books of the East, Ed Max Muller), translated by Julius Jolly, vol. 7, p.80

١ . ٧: وظيفة الكارما

إن الذين ولدوا لابد وأن يموتوا، والذين ماتوا لا بد وأن يخلقوا، ولا يمكن أن يصاحب أحد الإنسان سوى أعماله في حياته الأرضية، والأخروية[١]. فإن هذا النص يؤكد حقيقة مهمة –في الديانة الهندوسية– ألا وهي أن الأعمال هي التي تحدد مصير الإنسان في الحياة الأرضية والأخروية. فالإنسان يزرع ما يحصد، وعمل الإنسان هو الذي يحدد سلوكه وطبيعته: "فإن الإنسان يكون حسب أعماله وسلوكه. فإنه سيكون صالحا حسب أعماله الصالحة والإنسان الطالح حسب أعماله الطالحة، وسيكون نقيا مستنيرا حسب أعماله النقية الخالصة، وسيئا مظلما حسب أعماله السيئة"[٢].

وسلوك الإنسان هو الذي يجعل الإنسان أن يعمل والإنسان تشده الرغبات وتحمله على العمل. فهناك علاقة وثيقة بين الرغبة والعمل. وفي ذلك يقول منوسمرتي: "لا يحمد العمل، إذا لم يعمل رغبة في الجزاء، وهذه الرغبة شعور طبيعي لا تخلو منه نفس في العالم، وهي التي تدفع الإنسان إلى قراءة الفيدات، والقيام بالعبادات المذكورة فيه". ثم لا يمكن أن يكون هناك عملا خالصا، مجردا عن الرغبة، لأن الرغبة وحدها هي التي تدفع إلى العمل، فالذي يأتي بهذه الأعمال على وجهها يصل إلى درجة الحياة الأبدية، حتى في هذه الحياة الدنياوية، وينال كل مبتغاه. وليس هذا فحسب وإنما كل من يعمل بالأحكام المشروعة، والقانون المقدس، ينال شهرة عظيمة في دنياه، وسعادة وبركة، غير متناهيتين بعد موته[٣]. وهكذا نجد أن قانون الكارما يؤكد أهمية العمل وأثره في تكوين سلوك الإنسان. كما يحدد أن الإنسان يصنع قدره فكل ما يريده يعمل به وعندما يعمل فإنه يصير حسب عمله[٤].

---

(1) *Aitariya Upanishads, The Upanishads*, part-I, (Sacred Books of the East, Translated Ed. Max Muller), vol.1, p. 214

(2) Ibid, p.176

(3) *The Laws of Manu*, vol. 25, pp.29-30

(4) *The Brahma Sutra, The Philosophy of Spiritual Life*, S. Radha Krishnan, George Allen and Unwin, London, p.194

١. ٨: أقسام الكارما

إن العمل أو الكارما اصطلاح يطلق على أنشطة الإنسان. في النص الخامس من الباب الثالث في بهجاوت كيتا نجد أن الإله كرشنا ينصح أرجونا ويبين له أن الإنسان بطبيعته يحب ويميل إلى الحركة، وما ذلك إلا بسبب الخصائص التي يرثها. فيقول: "لا يمكن لأحد أن يبقى بدون حركة، لأن الإنسان مجبول عليها بسبب طبيعته البراكرتية (المادية) وهي التي تدفع الإنسان إلى العمل فيجب عليه أن يضبط عمله بمبدأ الكارما وهو تعويد النفس على العمل دون أدنى طمع في النتائج أو الآثار المترتبة عليه"(١).

من هنا علماء الهندوسية قسموا أعمال الإنسان إلى ثلاثة أقسام. وهي كما تلي:

أولا: سانسيتا (Sancita)

ثانيا: برابادها (Parabadha)

ثالثا: آجام أو كريامانا (Ajam or Kriyamana)

فالقسم الأول سانسيتا تطلق على الأعمال التي جمعها الإنسان في الماضي.

والقسم الثاني برابادها يطلق على تلك الأعمال الماضية التي حددت القوالب الحالية للناس.

أما القسم الثالث آجام أو كريامانا فهي تلك الأعمال التي جمعها الإنسان حاليا(٢).

وهكذا تؤيد الأبانيشادات هذا الكلام قائلا: "إن هذا العالم هو عالم الأعمال، وهنا تسكن المخلوقات، وجميع الأرواح في أجسادها أو قوالبها المادية التي تقوم بالأعمال فإنها تنال جزاء أعمالها في هذا العالم. وهذا العالم المادي الذي يجدون فيه السعادة السفلى أو العليا بسبب أعمالهم. أما الذين يرتكبون السيئات هنا فإنهم يذهبون إلى جهنم"(٣).

وتتضح أهمية العمل من نص آخر، حيث يؤكد أن العمل يتبع الإنسان

---

(1) *Bhagvat Gita As It Is*, Swami Parabhpada, The Bhakti Vedanta Book Trust, p.275
(2) *Hinduism, Analytical study*, Amulya Mohapatra, Bijaya Mohapatra, p. 207
(3) *Aitariya Aranyaka Upanishad*, vol. 15 p.240

دائما. كما أن العجل يعرف أمه في مجموعة من البقر والحيوانات الأخرى، هكذا العمل يتبع الإنسان أينما كان ولا يفارقه أبدا"[١].

١. ٩: العلاقة بين الرغبة والكارما

في الحقيقة إن الرغبة هي التي تؤدي إلى تكوين الإرادة، والإرادة تورث العمل والإنسان ذو الإرادة الضعيفة سرعان ما يخضع للرغبات. والرغبات لا نهاية لها. فإذا أشبع الإنسان رغبة ما فإنها تؤدي إلى وجود رغبة أخرى. ومن هنا يخضع الإنسان للحزن والألم. ولذلك تشجع النصوص المقدسة على أنه ينبغي للإنسان أن يعمل دون أن ينظر إلى فائدة تعود إليه[٢]. والمراد –هنا– الفائدة الدنيوية وليست الأخروية. لأن الرغبة في الجزاء أمر محمود وتدفع الإنسان إلى القيام بالصالحات مثل قراءة الويد والقيام بالعبادات المذكورة فيها[٣]. بل إن من يأتي بهذه الأعمال على وجهها، فإنه يصل إلى درجة الحياة الأبدية، كما أنه ينال مبتغاه في هذه الحياة[٤]. وبسبب هذه الرغبة الصالحة، فكل من يعمل بالأحكام المشروعة، والقانون المقدس، فينال شهرة عظيمة، وسعادة، وبركة، غير متناهيتين، بعد موته[٥]. وهكذا فنجد علاقة متينة بين الرغبة والعمل حيث إذا صلحت الرغبة، صلح العمل إذا كانت تخص الفلاح الأخروي ولكن إذا فسدت الرغبة فسد العمل، إذا كانت تهتم بأمور دنياوية.

ولا شك أن الهندوسية تحث أتباعها على العمل الصالح من أجل الفوز في الدنيا والآخرة، وتنبه الإنسان إلى أهمية القضية، لأنها تخص حياته الأبدية. فلذلك توصي الإنسان قائلة: "إذا أدركت أنه لا يمكن لأحد أن يساعدك في هذا الكون، وأن أقاربك يموتون ولن يبقى أحد منهم، فعليك أن تختار الصالحات حتى تصاحبك في العالم القادم[٦].

(1) *The Institutes of Vishnu*, vol.7, p.82
(2) *Brilliance of Hinduism*, Dr Shiv Sharma, Diamond pocket books, 2002, p.131
(3) *The Laws of Manu*, vol. 25, p.29
(4) Ibid, p.29
(5) Ibid, p.30
(6) *The Institutes of Vishnu*, vol. 7, p.81

ثم تقرر أن الزمن (كالا) ليس بعدوه أو صديقه، وإنما أعماله والآثار التي تترتب على هذه الأعمال التي قام بها في الحياة السابقة، هي التي أدت إلى وجوده في الحالة الحالية، وعندما تنفد هذه الأعمال، فالزمن يختطفه أي يأتي وقت موته. وتنتقل روحه إلى العالم القادم للجزاء والعقاب[1].

هكذا نجد أن الديانة الهندوسة تحث أتباعها وتحرضهم على القيام بالعمل، وفقا للقوانين الشرعية حتى ينالوا الفوز في الدنيا والآخرة. وقد جاءت بطرق أربعة. حتى يختار الإنسان ما يناسب طبيعته وميوله من أجل القيام بالأعمال. كما أنها تقر بأن الكفارة تكفر السيئات عن الإنسان حتى تتحرر روحه من هذا الجسد المادي.

١. ١٠: العمل وأهميته في الإسلام

إن الإيمان بالحياة الأخروية يدفع المؤمن إلى القيام بالعمل. لأن المؤمن يتخذ الدنيا مزرعة الآخرة. والمزرعة تحتاج إلى عمل وسعي، حتى يقطف المؤمن الثمرة في الدنيا والآخرة. ولذلك يسخر الدنيا لنفسه، ولا يسخر نفسه للدنيا. ومن هنا تتضح لدينا أهمية العمل في الإسلام.

والاطلاع على القرآن الكريم لا يدل إلا على حقيقة حاسـمة، ألا وهي أن العمل مقرون بالإيمان -أي الإيمان بالله وباليوم الآخر- ثم لـم يكتف بذكر العمل فقط، ولكنه يطلب عمل الصالحات. "وهي كلمة جامعـة من جوامع القرآن تشمل كل ما تصلح به الدنيا والدين، وما يصلح به الفرد والجماعة، وما تصلح به الحياة الروحية والمادية معا"[2].

١. ١١: مفهوم العمل وتعريفه في الإسلام

إن المراد بالعمل حركة وقصد، ولا نسمي الحركة بغير قصد عملا.

---

(1) Ibid, p.81

(2) الإيمان والحياة، د/ يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة، القاهرة، ٢٠٠٢م، ص ٢٩٤

فحركة الشمس والرياح ليست عملا وإنما جريانه مثل جريان النهار[1]. حيث يقول تعالى: ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾[2].

فالعمـــل حركة وقصد وبتعبير آخر نقول إنه قدرة وإرادة، ويؤيد ذلك ابن تيمية (ت٧٢٨هـــ)[3] رحمه الله قائلا: "فإذا عرف أن الإرادة الجازمة لا يتخلف عنها الفعل مع القدرة إلا لعجز. يجري صاحبها مجرى الفاعل التام في الثواب والعقاب. أما إذا تخلف عنها ما يقدر عليها فذلك المتخلف لا يكون مراد إرادة جازمة بل هو الهم الذي وقع العفو عنه، وبه تأتلف النصوص والأصول"[4].

فبعد الاطلاع على مفهوم العمل في الإسلام يجدر بنا الاطلاع على أهميته في الإسلام.

١. ١٢: العمل في القرآن الكريم

إن المؤمن يعتقد أن السعادة في الدنيا والآخرة موقوفة على العمل. مصداقا لقوله سبحانه وتعالى: ﴿بَشِّرْ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ

---

(1) العمل قدرة وإرادة، جودت سعيد، مطبعة زيد بن ثابت الأنصاري، مديرية الرقاب، دمشق، ط ٢، ١٩٨٣م، ص ٦٩

(2) يس: ٣٨

(3) ابن تيمية هو شيخ الإسلام أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية الحراني، ثم الدمشقي. مولده سنة إحدى وستمائة. سمع من ابن عبد الدائم، وابن علان وغيرهما. كان آية في العلم والعمل، متقنا لفنون من العلوم العقلية والنقلية. له مؤلفات كثيرة مفيدة منها: تعارض العقل والنقل، ورفع الملام من الأئمة الأعلام. امتحن وأوذي كثيرا، مات بقلعة دمشق سنة ثمان وعشرين وسبعمائة. انظر: تذكرة الحفاظ، لشمس الدين الذهبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان، دار إحياء التراث العربي، بيروت، سنة الطبع لم تذكر، ٤/ ١٩٦- ١٤٩٧، وفوات الوفيات لمحمد بن شاكر بن أحمد الكتبي، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط ١، ١٩٧٣م، ١/ ٧٤- ٨٠

(4) الفتاوى، ابن تيمية، المجلد العاشر، طبعة الرياض، ص ١٣

مُتَشَابِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾(١).

﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾(٢).

﴿فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى﴾(٣).

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا﴾(٤).

﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾(٥).

والاطلاع على كتب التفاسير يؤيد هذه الفحوى. فمثلا قال الله سبحانه وتعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾(٦).

فيفسر الإمام ابن كثير (ت ٧٧٤هـ)(٧) هذه الآية قائلا: "هذا وعد من الله تعالى لمن عمل صالحا، وهو العمل المتابع لكتاب الله تعالى وسنة نبيه (صلى الله عليه وسلم) من ذكر أو أنثى من بني آدم، وقلبه مؤمن بالله، ورسوله، وأن هذا العمل المأمور به

---

(1) البقرة: ٢٥

(2) فصلت: ٣٣

(3) آل عمران: ١٩٥

(4) الكهف: ٣٠

(5) فاطر: ١٠

(6) النحل: ٩٧

(7) ابن كثير هوعماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي البصروي الدمشقي، مولده سنة إحدى وسبعمائة. من شيوخه المزي، وابن تيمية. كان أحفظ أهل زمانه لمتون الأحاديث، وأعرفهم بتخريجها ورجالها، وصحيحها وسقيمها. وكان يستحضر شيئا كثيرا من التفسير والتاريخ، وكان فقيها صحيح الدين. توفي سنة أربع وسبعين وسبعمائة. انظر: الدارس في تاريخ المدارس، لعبد القادر بن محمد النعيمي الدمشقي، بتحقيق إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٠م، ١/ ٢٧- ٢٨

مشروع من عند الله بأن يحييه الله حياة طيبة في الدنيا، ويجزيه بأحسن ما عمله في الدار الآخرة"[١].

ويفسر الإمام أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود الآلوسي البغدادي (ت ١٢٧٠هـ)[٢] الآية نفسها فيقول: "أي عمل صالح، وهذا كما قيل شروع في تحريض كافة المؤمنين على كل عمل صالح {فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً} والمراد بالحياة الطيبة الحياة التي تكون في الجنة، إذ هناك حياة بعد موت، وغنى بلا فقر، وصحة بلا سقم، وملك بعد هلاك، وسعادة بلا شقاوة. وقال شريك (ت ١٧٧هـ)[٣]: هي حياة تكون في البرزخ. فقد جاء "القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار". وقال غير واحد: هي في الدنيا وأريد بها حياة تصحبها القناعة والرضا بما قسم الله تعالى له وقدره"[٤].

(1) تفسير ابن كثير، للإمام أبي الفداء الحافظ ابن كثير، قديمي كتب خانه، كراتشي، ب، ط، ج ٢، ص ٦٠٤

(2) الآلوسي هو الآلوسي الكبير محمود بن عبدالله الحسيني أبو الثناء، مفسر، محدث، أديب، من المجددين من أهل بغداد، مولده وفاته فيها. كان سلفي الاعتقاد مجتهدا، تقلد الإفتاء ببلده وعزل، فانقطع للعلم. وبعد رحلات عاد إلى بغداد واستمر في التصنيف حتى توفي سنة سبعين ومائتين وألف. من كتبه: روح المعاني، والرسالة اللاهورية. انظر: الأعلام، للزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد، دار العلم للملايين، ط ١٥، ٢٠٠٢م، ٧/ ١٧٦- ١٧٧

(3) شريك هو شريك بن عبدالله، أبو عبد الله النخعي قاضي الكوفة، سمع أبا إسحاق الهمداني، وسلمة بن كهيل، وغيرهما. روى عنه عبد الرحمن بن مهدي وابن المبارك ووكيع وأبو نعيم. قال فيه أبو زرعة: كان كثير الغلط صاحب وهم يغلط أحيانا. مات سنة سبع وسبعين ومائة. انظر: التاريخ الكبير، للبخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم، دائرة المعارف العثمانية حيدرآباد الدكن، لم تذكر سنة الطبع، ٤/ ٢٣٧، رقم الترجمة ٢٦٤٧، والجرح والتعديل، لابن أبي حاتم الرازي، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لم تذكر سنة الطبع، ٤/ ٣٦٥- ٣٦٧، رقم الترجمة ١٦٠٢

(4) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، أبو الفضل شهاب الدين السيد محمد الآلوسي البغدادي، إدارة الطباعة المنيرية، ب، ط، ج١٤، ص ٢٢٦- ٢٢٩

ولمزيد من التأكيد، فلنرجع إلى تفسير القرطبي لشرح وتوضيح هذه الآية حتى تتضح لدينا أهمية الأعمال الصالحة، والنتائج التي تترتب عليها في الدنيا والآخرة. فيقول الإمام القرطبي (ت ٦٧١هـ)[(١)]: "قوله تعالى {مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً} شرط وجوابه. وفي الحياة الطيبة خمسة أقوال. ويبين لنا أن المراد بالحياة الطيبة، الرزق الحلال، والقناعة، وتوفيقه إلى الطاعات لأنها تؤدي إلى رضوان الله، وقال الضحاك: من عمل صالحا وهو مؤمن في فاقة وميسرة فحياته طيبة. ومن أعرض عن ذكر الله و لم يؤمن بربه، ولا عمل صالحا فمعيشته ضنك لا خير فيها. وقيل المراد بها الجنة أو السعادة. وقيل المراد به الاستغناء عن الخلق والافتقار إلى الحق[(٢)].

إذاً بالنظر في هذه التفاسير، والتأمل فيها نستطيع أن نستخلص أن هناك علاقة متينة بين الإيمان بالحياة الأخروية والقيام بالعمل الصالح، حيث تثمر هذه العقيدة الرغبة في فعل الخيرات التي تعود ثمرها إلى حياة الإنسان في الدنيا والآخرة. وفي الحقيقة أن هذه الثمرات هي وسيلة إلى غاية من أشرف الغايات وهي كمال الإنسان الذاتي والروحي، وسعادته في الدنيا والآخرة. إذ كل كمال للإنسان، وسعادة له مردهما إلى طاعة الله ورسوله، وهذه الطاعة تزكي النفس[(٣)].

والآن لو رجعنا إلى الحديث الشريف، فنجد أنه يؤكد أهمية العمل كذلك، وما تترتب من آثار على العمل في الدنيا والآخرة.

---

(1) القرطبي هو محمد بن أحمد بن أبي بكر الأنصاري الخزرجي الأندلسي أبو عبدالله، من كبار المفسرين صالح متعبد من أهل قرطبة. رحل إلى الشرق واستقر بمنية ابن خصيب في شمالي أسيوط بمصر وتوفي فيها. من كتبه الجامع لأحكام القرآن يُعرف بتفسير القرطبي، والتقريب لكتاب التمهيد. انظر: الأعلام، ٥/ ٣٢١- ٣٢٢

(2) الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبدالله بن محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، مطبعة دار الكتب المصرية، ج ٩، ص ١٧٤

(3) عقيدة المؤمن، أبوبكر جابر الجزائري، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٧م، ص٤٦٤

١. ١٣: العمل في الحديث الشريف

إن القارئ للحديث الشريف يجده قد عني عناية فائقة بهذا الموضوع حيث نجده يدعو المسلمين إلى العمل الصالح، ويحضهم عليه، وأخبرهم بأن مستقبلهم في هذه الحياة، وبعد الممات منوط بما يقدمونه من أعمال صالحات لنفسهم، ولخير الإنسانية، أو صالح العام. وقد تم ذكر الآيات القرآنية –على سبيل المثال لا الحصر– من قبل. ونجد أن الحديث الشريف أيضا يؤكد أهمية العمل. وتحقيق الفوز الأبدي للإنسان ولذلك يحث على العمل والسعي له.

ما يدخل الجنة من الأعمال

عن أبي أيوب الأنصاري (ت بعد ٥٠هــ)[1] رضي الله عنه أن رجلا قال: يا رسول الله (صلى الله عليه وسلم)! أخبرني بعمل يدخلني الجنة؟ فقال القوم: ما له، ما له؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أربٌ ما له". فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "تعبد الله لا تشرك به شيئا، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصل الرحم. ذرها". قال: كأنه كان على راحلته[2]. فيتضح من هذا الحديث أن صالح العمل هو ما كان فيه طاعة الله وعدم إضرار أحد من عباده، ولما كانت طاعة الله هي في امتثال ما أمر به في كتابه وعلى لسان رسوله. اعتبر الإسلام جميع أعمال المسلم الخالية من الشرور والآثام عبادة الله

(1) أبو أيوب الأنصاري هو خالد بن زيد بن كُليب، شهد العقبة وبدرا والمشاهد كلها، ونــزل عليه النبي صلى الله عليه وسلم لما قدم المدينة حتى بنى بيوته ومسجده. ولــزم أبو أيوب الجهاد إلى أن توفي في غزوة القسطنطينية سنة خمسين، وقيل: إحدى، وقيل: اثنتين وخمسين، وهو أكثر. انظر: الإصابة في معرفة الصحابة، ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي، تحقيق محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط ١٩٩٢هــ، ٢/ ٢٣٣- ٢٣٤، رقم الترجمة ٢١٦٥

(2) انظر صحيح البخاري، للإمام أبي عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري، كتاب الأدب، باب فضل صلة الرحم، ص ١٠٤٧، رقم الحديث: ٥٩٨٣، ط دار السلام، الرياض، ١٩٩٩م

تستجلب إنعامه ومعونته في الدنيا والآخرة معا[١].

– الأعمال مكفرات للصغائر

مما يدل على أهمية العمل الصالح في الإسلام، أنها تكفر صغائر الإنسان، وفي ذلك تحقيق لسعادته في الدنيا والآخرة. مصداقا لما ورد في الحديث الشريف. عن أبي هريرة (ت ٥٧هـ)[٢] رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "الصلوات الخمس، والجمعة إلى الجمعة، كفارة لما بينهن ما لم تغش الكبائر"[٣].

– الحسنة بعشر أمثالها

ومما يؤكد أهمية العمل الصالح في الإسلام، بأن الله سبحانه وتعالى جعل الحسنة بعشر أمثالها. فورد عن أبي هريرة (ت ٥٧هـ) رضي الله عنه: "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "الصيام جنة، فلا يرفث ولا يجهل" وفيه "والحسنة بعشر

(1) أسمى الرسالات، السيد عبدالحميد الخطيب، مطابع دار الكتاب العربي بمصر، ١٩٥٤م، ط ١، ص ٥٦٦

(2) أبو هريرة هو الدوسي صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم، اختلف في اسمه واسم أبيه اختلافا كثيرا. والراجح أنه عبد الله أو عبدالرحمن في الإسلام، وأبوه صخر على الراجح، كان يحمل هرة يوما في كمه، فكناه النبي صلى الله عليه وسلم أباهريرة، أسلم أبوهريرة عام خيبر، وشهدها مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم لزمه، وواظب عليه رغبة في العلم راضيا بشبع بطنه. توفي سنة سبع وخمسين وقيل: ثمان، وقيل: تسع وخمسين. انظر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، لأبي عمر يوسف بن عبدالله بن عبدالبر القرطبي، تحقيق علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط ١، ١٤١٢هـ، ٤/ ١٧٦٨- ١٧٧٤

(3) انظر صحيح مسلم، للإمام أبي الحسن مسلم بن الحجاج النيسابوري، ص ١١٧، رقم الحديث ١٤، ط دار السلام، الرياض، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م

أمثالها"[1]. ومما يدل على فضل الله سبحانه وتعالى ولطفه بعباده بأنه يزيد الحسنة بعشر أمثالها، ولا تكتب إلا سيئة واحدة عندما يرتكبها الإنسان. وفي ذلك روي عن أبي هريرة (ت ٥٧هـ) رضي الله عنه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "يقول الله: إذا أراد عبدي أن يعمل سيئة، فلا تكتبوها عليه حتى يعملها، فإذا عملها فاكتبوها بمثلها، وإن تركها من أجلي فاكتبوها له حسنة، وإذا أراد أن يعمل حسنة، فلم يعملها فاكتبوها له حسنة، فإذا عملها فاكتبوها له بعشر أمثالها إلى سبعمائة"[2]. وهذا من فضل الله سبحانه وتعالى، وفيه تحريض المسلمين وحثهم على الجد والكسب والعمل.

– الجزاء المعجل والجزاء المؤجل

إن تتبع نصوص الشريعة للبحث عن بيان تفصيلي للجزاء الرباني المترتب على عمل الإنسان، يوضح لنا أن الخالق العظيم قد جعل من الجزاء ما هو معجل وما هو مؤجل. فكل من الجزاء بالثواب والجزاء بالعقاب قد يعجل تحقيقه أو تحقيق قسم منه، فيتم في الدنيا، وقد يؤجل تحقيقه أو تحقيق قسم منه للدار الآخرة وشواهده كثيرة في القرآن والسنة. ومنه قوله سبحانه وتعالى –على سبيل المثال–: ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ وَلَنِعْمَ دَارُ الْمُتَّقِينَ﴾[3].

ومما يستدل عليه من الحديث الشريف ما روي عن أبي ذر (ت٣٢هـ)[4]

(1) هذا الحديث أخرجه الإمام البخاري في صحيحه في كتاب الصوم، باب فضل الصوم، عنه بلفظه. انظر صحيح البخاري للإمام أبي عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري، ص ٣٠٥، رقم الحديث ١٨٩٤

(2) انظر صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى {يريدون أن يبدلوا كلام الله} ص ١٢٩٢، رقم الحديث: ٧٥٠١.

(3) النحل: ٣٠

(4) أبو ذر هو جندب بن جُنادة بن سفيان الغفاري، أسلم بمكة في أول الدعوة، وهو رابع الإسلام، كان يخدم النبي صلى الله عليه وسلم، فإذا فرغ آوى إلى مسجده فاستوطنه. آثر العزلة والتبرؤ

قال: قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم: أرأيت الرجل يعمل العمل من الخير، ويحمده الناس عليه؟ قال: "تلك عاجل بشرى المؤمن"(١).

فالمعجل من الجزاء بالثواب في الدنيا أنواع كثيرة، من الرغائب المادية والمعنوية منها الشعور بالسعادة وطمأنينة القلب، والبركة في المال والوقت والزوج والولد. والمعجل من الجزاء بالعقاب في الدنيا أنواع كثيرة كذلك وهي مادية ومعنوية مثلاً أصناف العذاب والخزي، والعيش الضنك، والفشل والخذلان، واضطراب النفس، ومحق البركة والخير من الوقت والمال والولد والزوج. ومجانبة التوفيق الإلهي في الأمور وغيرها. فنجد الإمام الشاه ولي الله الدهلوي (ت ١١٧٦هــ)(٢) يؤكد ذلك قائلا: "إن المجازاة تارة تكون في نفس العبد بإفاضة البسط والطمأنينة أو القبض والفزع وتارة في بدنه بمنــزلة الأمراض الطارئة من هجوم غم أو خوف(٣). ويدعم قوله هذا بعبارة أخرى حيث يرى: "علم قطعا أن الحق لا يدع عاصيا إلا يجازيه في الدنيا مع رعاية النظام. فيكون إذا هدأت الأسباب عن تنعيمه وتعذيبه، نعم بسبب الأعمال الصالحة، أو عذب بسبب الأعمال الفاجرة"(٤).

وليس هذا فحسب وإنما المعاصي والأعمال الطالحة تؤثر في الأرض وماحول الإنسان. حيث يظهر الفساد والمراد بالفساد النقص والشر والآلام التي يحدثها الله

من الدنيا. توفي بالرَّبذة سنة اثنتين وثلاثين. انظر: معرفة الصحابة، لأبي نعيم الأصبهاني، أحمد بن عبدالله، تحقيق عادل بن يوسف العزازي، ط ١، دار الوطن، الرياض، ١٩٩٨م، ٢/ ٥٥٧.

(1) انظر صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والأدب، باب إذا أثنى على الصالح فهي بشرى ولا تضره، ص ١١٥١، رقم الحديث ٢٦٤٢.

(2) الشاه ولي الله هو أحمد بن عبد الرحيم الفاروقي الهندي، أبو عبد العزيز، فقيه حنفي من المحدثين، من أهل دهلي بالهند، زار الحجاز، أحيا الله به وبأولاده وأولاد بنته وتلاميذهم الحديث والسنة بالهند، له مؤلفات كثيرة منها: حجة الله البالغة، وإزالة الخفاء عن خلافة الخلفاء، توفي سنة ست وسبعين ومائة وألف، وقيل: سنة تسع. انظر: الأعلام، ١/ ١٤١.

(3) حجة الله البالغة، المكتبة السلفية، لاهور، باكستان، ب، ط، ص٣٢

(4) المصدر السابق.

في الأرض عند معاصي العباد ومن تأثير المعاصي في الأرض ما يحل بها الخسف والزلازل ومحق البركة[1]. وقد ذكر الإمام ابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ)[2] أنواع العقوبات التي تترتب على أعمال الإنسان في الحياة الدنيا والآخرة منها إطفاء قلب الغيرة، ذهاب الحياء، ذهاب عظمة الله سبحانه وتعالى من قلب الإنسان، نسيان الله لعبده وتركه، زوال النعم وحل النقم، طمس نور القلب وسد طرق العلم وغيرها من العقوبات.

ولذلك نجد الصلة بين العقيدة والعمل الصالح صلة متينة في الإسلام حيث قرن القرآن بين الإيمان والعمل الصالح في كثير من آياته. مثلا ﴿وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا يُكَفِّرْ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ﴾[3].

فتم عطف العمل الصالح على الإيمان كأنه صار جزءا من الإيمان. وهكذا صارت العقيدة تصديقا بالجنان، وإقرارا باللسان، والعمل بالجوارح[4].

---

(1) الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي، ابن قيم الجوزية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ١، ١٩٨٣م، ص ٧٤

وانظر كذلك، العقيدة الإسلامية وأسسها، عبدالرحمن حسن حبنكة الميداني، دار القلم، دمشق، بيروت، ط ٢، ١٩٧٩م، ص ٦٠٦

(2) ابن قيم الجوزية هو شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي، إمام الجوزية وابن قيمها، مولده سنة إحدى وتسعين وستمائة. وسمع الحديث واشتغل بالعلم، وبرع في علوم متعددة لا سيما التفسير والحديث. لازم ابن تيمية إلى موته، فأخذ عنه علما جما. توفي سنة إحدى وخمسين وسبعمائة، وله من التصانيف الكبار. انظر: البداية والنهاية، لابن كثير، أبي الفداء إسماعيل بن عمر الدمشقي، تحقيق علي شيري، دار إحياء التراث العربي، ط ١، ١٩٨٨م، ١٤/ ٢٧٠.

(3) التغابن: ٩

(4) العقيدة الإسلامية، د/ كمال محمد عيسى، دار الشروق، جدة، ط ٢، ١٩٨٤، ص٤١٩، وانظر كذلك:

أصول العقيدة الإسلامية، قررها الإمام أبو جعفر أحمد بن سلامة الأزدي الطحاوي، مع منتخبات اختارها عبدالمنعم صالح العلى العزي، وشرح علي بن أبي العز الأذرعي، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٩٨٧م، ص ١٣١

١. ١٤: تعقيب على مفهوم العمل بين التصور الهندوسي والتصور الإسلامي

بعد هذا العرض لمفهوم العمل وأهميته والجزاء المترتب عليه بين الديانتين الهندوسية والإسلام يمكن تقرير مواطن الاتفاق والاختلاف على الوجه التالي:

أوجه الاتفاق

أولا: تتفق الديانة الهندوسية مع الإسلام في أن العمل له أهمية كبيرة في حياة الإنسان، حيث لا يعتمد فلاحه في الدنيا على العمل فقط وإنما فوزه الأبدي في الحياة الأخروية قائم على العمل كذلك. كما قال ايس رادها كرشنان: إن الحكمة جميلة ولكنها عقيمة بدون العمل.

ثانيا: كما أن الديانة الهندوسية تتفق مع الإسلام في أن الجزاء الذي يترتب على عمل الإنسان فإنه يعود بآثاره على الإنسان في الحياة الدنيا والآخرة. وأن الجزاء يكون حسب الأعمال، أي إن شرا فشر وإن خيرا فخير.

ثالثا: كذلك تتفق الديانة الهندوسية مع الإسلام في إيمانها بأن الدنيا دار عمل وسعي وكد واجتهاد، وأن الإنسان سينال الخلاص والفوز الأبدي في الحياة الأخروية بناء على أعماله.

رابعا: إن الهندوسية فتحت باب التوبة والندامة على ما قام به الإنسان من أعمال سيئة، وتقديم القرابين أو الكفارات الأخرى تكفر السيئات عن الإنسان في هذه الديانة، تماما مثل الإسلام. حيث نجد أن التوبة النصوح تمحو سيئات الإنسان تماما.

أوجه الاختلاف

إذا كانت الديانة الهندوسية تتفق مع الإسلام في بعض جوانب مفهوم العمل وأهميته والجزاء المترتب عليه، فإنها تختلف مع الإسلام في بعض الجوانب الأخرى.

أولا: في قضية أهمية العمل، حيث نجد أن الإسلام لا يحرض المؤمنين على

القيام به فقط، وإنما شجعهم تشجيعا بالغا لا نظير له في هذه الديانة. عندما ورد في حديث الرسول صلى الله عليه وسلم أن الحسنة بعشر أمثالها. وهذا فضل من الله سبحانه وتعالى ومن عظيم نعمته.

بينما نجد أن الديانة الهندوسية تعتقد أن قانون الكارما قانون صارم، وليس هناك دور لفضل الإله ومغفرته في خلاص الهندوسي على الإطلاق، بل إنها تعتقد بأن قانونا آليا يعمل بنفسه وليس الأمر بيد الإله. ومفاهيم مثل الانطلاق، والكمال التام هي مفاهيم تجريدية لا يمكن إدراكها.

ثانيا: إن الهندوسية تجعل التناسخ، أو الانطلاق، أو الكمال التام المتصف بصفات الألوهية جزاء يترتب على أعمال الإنسان. وهنا يخالفها الإسلام حيث لا يؤمن بالتناسخ وأن الإنسان سيعود إلى الأرض مرة أخرى، حتى ينال جزاءه وسيأتي تفصيل ذلك في مبحث التناسخ إن شاء الله. ثم لا يمكن في الإسلام للإنسان أن يتصف بصفات الألوهية، أو يندمج في الإله وسيأتي تفصيل ذلك في المباحث القادمة إن شاء الله.

ثالثا: التناقض الموجود في نصوص الهندوسية حيث تجعل معرفة برهما أو الروح العظمى أفضل الأعمال تارة، وتجعل القيام بالصالحات أحسن من معرفة برهمان تارة أخرى. وتحث الهندوسي على القيام بالصالحات.

وورد في نص آخر وهو يمجد الروح العظمى (Supreme Soul) وهي برهمان قائلا: "لابد من توظيف الوسائل التي تؤدي إلى معرفة الروح".

وورد في قوانين منو: "إن علم الروح هو أفضل الأعمال، لأن معرفتها يورث الخلود في الحياة الأخرية".

فهذا التناقض مخالف لما ورد في الإسلام. رغم أنه يجعل الأعمال متفاوتة فيما بينها من حيث التفاضل.

فجعل الإسلام بعض الأعمال أفضل بالنسبة للأخرى ولا تناقض هنا. بينما نجد مفهوم الروح ومعرفتها يتناقض مع مفهوم العمل في الهندوسية. والله أعلم.

المبحث الثاني

٢- التناسخ

من الآثار التي تترتب على أعمال الإنسان التناسخ. وصارت هذه العقيدة من أهم العقائد الهندوسية إلى حد أنها بدأت تعرف بها. فلا يمكن تصور هندوسي إلا ويؤمن بهذه العقيدة. وفي الحقيقة إن معظم الأديان الهندية تدور في هذا الفلك وتعتقد بالتناسخ مثل الجينية، والبوذية أو الهندوسية. وإن كانت تختلف في تعريفها ومدلولها.

ولذلك نجد علاقة متينة بين عقيدة الكارما والتناسخ، لأن التناسخ هو الجزاء الذي يترتب على عمل الإنسان. والنصوص المقدسة لهذه الديانة تشهد بهذه الحقيقة. فمثلاً نجد نصا في خاندوجيا ابانيشاد: "إن الذين كان سلوكهم وعملهم صالحا، سينالون الولادة الجيدة بسرعة، مثلاً ولادة البرهمن، كاشاتريا أو ويشيا. أما إن كان سلوكه سيئا، فإنه سينال الولادة السيئة، مثل ولادة الكلب والخنـــزير أو أي حيوان آخر"[١].

ثم يبين الإله كرشنا لأرجونا بأنه يقذف هذه العوالم إلى أرحام الشياطين. فهم يولدون في أرحام الشياطين، ويعيشون في الوهم. وهم ينـــزلون إلى العالم في أشكال كريهة، وحقيرة وتافهة[٢]. كما إن بهجاوت كيتا يقرر أن أعمال الإنسان هي التي تحدد ولادته في رحم طيب أو خبيث[٣]. ومن ضمن الأعمال الأفكار السيئة كذلك؛ فيجب على الإنسان أن يجتهد من أجل تطهير أفكاره، لأن الأفكار تجعل الإنسان يخضع للتناسخ، والإنسان يصير حسب أفكاره[٤]. والبعض يدخلون الأرحام من أجل الحصول على

(1) *The Khandogya Upanishad, The Upanisads*, part-I (Sacred Books of the East, Ed and Tran by Max Muller), vol. 1, p.28
(2) *Bhagavat Gita*, vol. 8, P.116
(3) Ibid, p. 108
(4) *The Sacred Laws of Aryas*, part-II, (Sacred Books of the East, Ed. Max Muller), translated by George Buhler, vol. 14, p.333

القالب المادي، بينما الآخرون ينقلبون إلى جمادات حسب أعمالهم ومعرفتهم[١].

ويقرر كتاب "القوانين المقدسة للآريان" أن الأعمال تنشأ وتعتمد على الرغبات. فإذا كانت أعمال الإنسان تتبع رغباته السيئة، فإنه سيولد مرة أخرى كحشرة، ومع آبائه سيقتحم القذارة[٢]. من هنا نستطيع أن نقول إن هناك علاقة متينة بين الرغبة والتناسخ، لأن الرغبة أيضا عمل ولو كان عملا ذهنيا أو عقليا.

٢. ١: طرق التناسخ

يبين لنا كاوشي تاكي ابانيشاد (Kaushi Taki Upanishad) بالتفصيل طريق ومصير الإنسان بعد الموت. فيقول إن الإنسان يمكن أن يصل إلى الحياة الأخروية عن طريقين. الطريق الأول هو طريق إلى عالم الآلهة ويسمى ديواباتها (Devapatha) أي الطريق الموصل إلى عالم الآلهة أو عالم البرهما. وبعد ذلك يبقى عالم واحد وهو عالم المعرفة أو هو طريق اندماج الحقيقة الإنسانية في الحقيقة المطلقة. ولا رجوع من هذا العالم فيما بعد أي من عالم المعرفة. كما يقرر بهجاوت كيتا قائلا: "والذي قد حصل عليّ، لا يخضع للتناسخ فيما بعد"[٣].

والطريق الثاني يقود الإنسان إلى عالم الآباء (Pitriyana). فبعد ما تنفد الأعمال الصالحة للإنسان هنا، وينال الجزاء المترتب على أعماله، فإنه يعود إلى الأرض مرة أخرى لدورة حياة أخرى. حيث يخضع للتناسخ حسب أعماله.

أما الطريق الثالث فهم الذين يولدون في شكل حشرات وحيات وعقارب عقابا لهم. فهذه هي الطرق الخاصة بالتناسخ[٤].

ونستطيع أن نقول إن بقاء الإنسان في الجنة أيضا جزء من الحياة

(1) *The Sacred Laws of Aryas*, part-II, vol. 14, p. 19
(2) Ibid, p. 13
(3) *Bhagavat Gita*, vol. 8, p. 97
(4) *Kaushitaki Upanishad, The Upanishads*, (Sacred Books of the East, Ed & Trans Max Muller), vol. 1, pp. 272-273n

السمسارية[١]. ولن يبقى الإنسان في الجنة للأبد، وإنما هي فترة من التناسخ. كما أننا نتعرف على حقيقة مهمة أخرى وهي أن **الآلهة يخضعون للتناسخ** كذلك، حيث ورد في بهجاوت كيتا أن الإله كرشنا يقول عن نفسه: "إنني قد مررت بولادات عديدة، ولكن يا خوف عدوك**!** إنك لا تعرف هذه الحقيقة. رغم أنني لم أخلق أو غير مخلوق، ولا أتعب ولا أشعر بالكسل، ورغم أنني إله جميع المخلوقات. ورغم أنني أملك طاقتي وخلقت المعرفة والقدرة بهذه الطاقة والقوة. وكلما يظهر الفساد ويفشو في الأرض فإنني أخلق نفسي[٢]. ويقول في مكان آخر وهو يشرح كيف أنه خضع للتناسخ: "إنني خضعت للولادة المتكررة والموت المتكرر، فإنني أكلت العديد من الغذاء، وشربت من أثداء عديدة، وقد شاهدت أمهات عديدة، وآباء مختلفين كما أنني جربت وتعرضت للآلام والسعادة كذلك[٣].

وهذا يدل على أن الإله كرشنا قد خضع وتعرض لعملية التناسخ رغم قوته الكاملة وقدرته الباهرة. و لم يستطع الانفلات من هذه العملية.

٢ . ٢: التناسخ يكون من الأسفل إلى الأعلى، ومن الأعلى إلى الأسفل

حيث ورد في بهجاوت كيتا أن الذي عرف وأدرك الصالحات والإثم، والذي كان عارفا بانتقال الأرواح في الأجساد المادية من الأسفل إلى الأعلى، ومن الأعلى إلى الأسفل نتيجة لأعماله[٤]، فإنه هو العاقل. فنعرف من هذا أن الذي كسب السيئات لنفسه، فإنه يولد –مرة أخرى– في عالم الحشرات أو الخضروات[٥]. وحتى يمكن أن يولد الإنسان في الجنات والنار حتى تنفد أعماله[٦]. والأعمال هي التي تحدد مصير الإنسان في

(1) Transmigration R. J. Zwi Werblowsky, *The Encyclopaedia of Religion*, Editor In Chief Mircea Eliade, Macmillan Publishing Company, London, Vol.15, P.25
(2) Ibid, vol. 15, p.24
(3) *Bhagavat Gita*, vol. 8, p. 233
(4) Ibid, vol. 8, p. 232
(5) *Dictionary of Beliefs & Religions*, Editor Rosemary Goring, P.536
(6) *World's Faiths*, S. A. Nigosian, St. Martin's Press, Newyork, P.86

الحياة الأخروية. ولذلك يعتقد الهندوس بأن المصائب والآلام لم يخلقها الإله وإنما الإنسان هو الذي خلق هذه المصائب والآلام عن طريق أعماله في الدورات السابقة من حياته. وهي التي حددت مصيره في عالم الآلهة، أو المعرفة، أو الحشرات والنار. إذا توجد هناك علاقة متينة بين الكارما والتناسخ. والتناسخ يكون من الأسفل إلى الأعلى أو ضده. وفي ذلك يقول بهجاوت كيتا: "إن الذين حصلوا على المعرفة، والذين يشربون سوما (Soma) العصير، والذين قد تطهروا من ذنوبهم، والذين يقدمون القرابين، ويدعونني من أجل دخول الجنة، فهم عندما يدخلون هذه المناطق الإلهية العلوية والسعادة الإلهية، فهم يرجعون إلى عالم الفناء (أي الأرض) مرة أخرى بعد أن تنفد أعمالهم"[(١)]. إذا تقرر لدينا أن الذهاب إلى عالم الجنة والمناطق العلوية يجعل الإنسان يعود إلى هذا العالم، أي يتعرض للتناسخ. فالتناسخ يكون من الأسفل إلى الأعلى وعكسه حسب أعمال الإنسان. وهو جزء من الحياة الأخروية.

٢. ٣: شرح عملية التناسخ

نجد نصين يشرحان لنا كيفية عملية التناسخ. فأورد النص الأول الذي ورد في ايتريا آرانياكا ابانيشاد: "في الحقيقة، إن الروح كانت موجودة في الرجل في حالة جرثومة –وهي بمثابة البذرة فيه– وهذه البذرة تجمعت في الرجل من جميع أعضائه، فحمله كروح في نفسه. ثم نقلها إلى امرأته فكأنه جعل هذا الإنسان يولد للمرة الأولى. فهذه هي **الولادة الأولى**.

ثم هذه البذرة تصير روح المرأة وتصير إحدى أعضائها. ولذلك لا تجرحها ولا تضرها. وهذه المرة تنمي روح الرجل (ابنه) في داخلها. وهي بحاجة إلى النمو كذلك. فالمرأة حملت الجرثومة والرجل (الأب) ينعشهما وينعش الطفل قبل الولادة وبعدها. وفي الحقيقة إنه ينعش نفسه. ثم عندما يولد هذا الإنسان فهذه هي **الولادة الثانية**.

(1) *Bhagavat Gita*, vol. 8, p. 84

والآن بدأ هذا الابن يلعب دوره في الحياة لكي يجمع الأعمال الصالحة لنفسه. بينما أبوه الذي كان قد جمع الأعمال لنفسه، قضى نحبه وفارق الحياة. فكأنه **ولد الولادة الثالثة**(١). فالنص شرح لنا كيف أن الإنسان ينتقل من حالة إلى حالة أخرى في دورات مختلفة في حياته وهذا هو التناسخ بعينه حسب الهندوسية. وهناك نص آخر يشرح لنا عملية التناسخ، وهو نص نجده في بهجاوت كيتا وهو يبين طريق الميت بعد موته حسب أعماله فيقول الإله كرشنا لأرجونا: "سأوضح لك الآن، يا ابن بهارتا! بأن المخلص عندما يفارق هذا العالم فأين يذهب، وهل سيعود أم لا؟

إن النار، واللهيب، واليوم، والأسبوعان الساطعان، والأشهر الستة لشمال انقلاب الشمس الصيفي أو الشتائي، فالذين يفارقون العالم ويمرون بهذا الطريق، وكانوا يعرفون البرهما فإنهم سيذهبون إلى برهما.

ثم الدخان، والليلة، والأسبوعان المظلمان، الأشهر الستة لجنوب انقلاب الشمس والقمر. فإن المخلصين يذهبون إلى النور الهلالي ثم يرجعون إلى الحياة الأرضية، أي يتعرضون للتناسخ.

فالإنسان الذي يتبع الطريق الأول، إنه إنسان صالح ولن يعود أبدا. بينما الذي يمر بالطريق الثاني سيعود ويتعرض للتناسخ(٢).

إذاً عرفنا من النصين كيف أن الإنسان ينتقل من حالة إلى حالة أخرى أثناء التناسخ.

إذاً الإنسان نتيجة لأعماله يدخل رحم الأنثى، وينال جزاءه هناك في شكل القالب المادي الذي يحصل عليه(٣). وفي الحقيقة إن أعمال الإنسان هي التي تحدد الأرحام في حياته الأخروية. وفي ذلك نجد نصا طويلا في بهجاوت كيتا (Bhagavat gita) يذكر لنا هذه الأعمال، والقوالب المادية التي يجدها الإنسان، وتعتبر هذه علامات لأعماله.

---

(1) *Aitariya Aranyaka Upanishad*, vol. 1, p. 244
(2) *Khandogya Upanishad*, vol. 1, pp. 80-81
(3) *The Bhagavat Gita*, vol 8, P.241

٢. ٤: علامات التناسخ

فيقول الإله كرشنا: "إنني أذكر لكم الأرحام وترتيبها التي خصصت لأصحاب السيئات. إنهم يذهبون إلى جهنم، وهي أنواع بهيمية وحشية أو ينقلبون إلى مخلوقات غير متحركة (مثل الأشجار والأحجار وغيرها). وحيوانات وشياطين، وحيات، وعقارب، وأفاعي وحشرات، وطيور وجميع المخلوقات التي تنشأ من بيضة. حتى جميع الأمراض منشأها ومصدرها السيئات. ثم الحيوانات ذوات الأربع، والإنسان الأصم الأبكم الأعمى. إن هؤلاء الناس ذوو ظلام عميق، مغمورين فيه. وهم في الحقيقة يحملون علامات أعمالهم في هذا الكون.

والآن سأوضح لكم حقيقة الصالحين. فإنهم يحصلون على عالم الصلاح والخير بسبب أعمالهم الصالحة. هم الذين قاموا بالصالحات وقضوا أعمارهم في الخير بسبب أعمالهم الصالحة. فإنهم يصعدون إلى عالم الخير هو عالم البرهما وليست هناك عودة إلى عالم الفناء، أي لن يخضعوا للتناسخ[١]. وورد في نص آخر: "إن الذي يترك جسده، ويفارق هذا العالم، ويغلق جميع طرق كسب السيئات وهو يكرر كلمة أوم (Om)، وبإخلاص، فإنه يصل إلى الهدف العالي. وجميع العوالم الأخرى لا بد من الرجوع منها إلا عالمي انا[٢]. ويؤكد نفس الفكرة في نص آخر: "والذي قد حصل على عالمي، ووصل إليه، إنه لن يخضع للتناسخ أبدا"[٣]. هناك نص آخر يذكر لنا علامات التناسخ بالتفصيل حيث يقول: "اسمعوا! كيف أن الإجساد المادية تصير عقابا للذين ماتوا قبل فترة طويلة، وقاموا بالعديد من السيئات. والآن ولدت مرة أخرى. ويعرف هذا العقاب بالعلامات.

إن السارق ستكون له أظافر مشوهة، وقاتل البرهمن سيبتلى بالجذام الأبيض، بينما الذي يشرب الكحول، فإنه سيولد بأسنان سوداء. والذي دنس فراش معلمه الروحي (Guru) لابد وأن يبتلى بالأمراض الجلدية[٤].

---

(1) *The Bhagavat Gita*, vol 8, p. 322
(2) Ibid, p. 79
(3) Ibid, p. 79
(4) *The Sacred Laws of Aryas*, part-II, vol. 14, p. 109

إذاً نستطيع أن نصل إلى بعض النتائج المستفادة من النصوص السابقة، وهي كما تلي:

أولا: إن أعمال الإنسان هي التي تحدد قوالبه المادية في الحياة الأخروية.

ثانيا: هذه القوالب المادية تعتبر عقابا له، وهي بمثابة جهنم يتعذب فيها الإنسان.

ولكنه لن يبقى في جهنم للأبد، وإنما ينتقل إلى عالم آخر أوقالب آخر بعد أن نفدت أعماله. إلى أن يتم اندماجه في الحقيقة المطلقة برهما.

ثالثا: إن هذه العلامات تدلنا على أعمال الإنسان، التي قام بها في الحياة السابقة، فكأنه ينال جزاء هذه الأعمال في هذا الكون. فإذا كانت الهندوسية وكتبها المقدسة تشرح لنا حقيقة التناسخ، وعمليتها، ثم العلامات التي تدل على كون الإنسان خاضعا للتناسخ، فإنها كذلك تحدد كيفية التحرر من هذا التناسخ كذلك.

٢. ٥: كيفية التحرر من التناسخ

إن معرفة الروح والطبيعة بالإضافة إلى معرفة الخصائص النفسية لهذه الطبيعة تحرر الإنسان من التناسخ[١]. لأن علم الروح هو أفضل العلوم والطبيعة حتى يستيطع الإنسان أن يتحرر من الوهم، لأنه يظن أن الوجود الطبيعي هو الوجود الحقيقي ويتعب نفسه من أجل هذا الوهم[٢]. أما الخصائص النفسية فإن الهندوسية تؤمن بأن المادة أو الوجود المادي يتسم بخصائص ثلاث:

ستوا جونا (Sattva guna)

راجو جونا (Raju guna)

تاما جونا (Tama guna)

(1) *The Bhagavat Gita*, vol. 8, P.105

(2) *The Teachings of Bhagavat Gita*, Laxim Naryan Charturvedi, P.186

أما ستوا جونا، فهو يمثل صفة الصلاح والخير في الإنسان. وراجو جونا (Raju guna) فإنه يمثل صفة النشاط والهمة فيه، ثم تاما جونا (Tama guna) يشير إلى جانب الظلمة. وهنا نجد أن الإله كرشنا يعلم أرجونا قائلا: "فالذي اهتم بجانب الخير والصلاح في نفسه، فإنه يصعد إلى عالم الجنة بعد الموت، والذي اهتم بجانب النشاط فيبقى في عالم الوسط أي الأرض. والذي قضى حياته في إشباع رغباته دون أن يبالي لسنن الإله في الكون فإنه يدخل عالم جهنم بعد الموت"(١).

إذاً يجب على الإنسان تعلم هذه الخصائص، وتربية جانب الخير والصلاح حتى يتحرر من ربقة التناسخ، ويفوز بالسعادة الأبدية. وتعلم الروح والطبيعة يفيده في الحصول على الهدف المنشود.

بالإضافة إلى إن الإخلاص في جميع العبادات أيضا وسيلة من وسائل تحرر الإنسان من دائرة التناسخ وفي ذلك يقول بهجاوت كيتا (Bhagvat Gita): "إن الإخلاص في جميع العبادات هو الحكمة، وهو الذي يؤدي إلى التخلص من قيود الولادة المتكررة"(٢). ثم التحرر من الغضب واتباع الطريق المستقيم أيضا يجعل الإنسان لا يقع عرضة للتناسخ. حيث ورد في "القوانين المقدسة للآريان": "إن الإنسان العاقل الحكيم، الذي تحرر من الغضب، وقام بالعبادات بإخلاص، ثم اتبع الطريق المستقيم فإنه سينال الجزاء الذي لن ينفد أبدا، كما أنه يتحرر من التناسخ"(٣).

رابعا: إن العبادة المركزة، وحياة الزهد والتنسك، والابتعاد عن الملذات الحسية بالإضافة إلى عدم الاكتراث بالألم والسعادة يحرر الإنسان من التناسخ كذلك(٤). لأن هذه الرغبات هي التي تجر الإنسان إلى هذا العالم حتى يخضع للتناسخ(٥).

نستطيع أن نستخلص من المناقشة لعقيدة التناسخ في الهندوسية بعض

(1) *The Teachings of Bhagavat Gita*, P.350
(2) *The Bhagavat Gita*, vol. 8, P.49
(3) *The Sacred Laws of Aryas*, part-II, P.137
(4) Ibid, p. 47
(5) *The Wisdom Of The Vedas*, J C Chatterji, Quest Books, Madras, India, 1992, P.55

الخصائص المتميزة لها وهي كما يلي:

إن عقيدة التناسخ من العقائد الأساسية في هذه الديانة حيث يجب على جميع أتباعها الإيمان بها بموجب النصوص الواردة في كتبها المقدسة.

هناك علاقة متينة بين الكارما (العمل) والتناسخ في هذه الديانة، لأن الكارما هو الذي يحدد مصير الإنسان وحالته، حسب ما ورد في النص: "إن الذين كان سلوكهم وعملهم صالحا، سينالون الولادة الجيدة بسرعة، مثل ولادة البرهمن، كاشاتريا أو ويشيا. أما إن كان سلوكه سيئا فإنه سينال الولادة السيئة، مثل ولادة الكلب أو الخنـــزير أو أي حيوان آخر"[١].

والتناسخ قانون صارم لا أحد يستطيع الانفلات منه، كما يشهد بذلك نص بهجاوت كيتا حيث يبين لأرجونا بأنه قد مر بولادات عديدة[٢]. وهذا يعني أن الإله تعرض للتناسخ كذلك.

كما نستخلص من هذه العقيدة بأن الأرواح أبدية وأزلية، لا تتعرض للفناء والانعدام بالموت وإنما تفارق القوالب المادية، ثم تنتقل إلى أجساد مادية أخرى، أو تنضم وتندمج في الحقيقة المطلقة.

إن عقيدة التناسخ تبين لنا بأن التناسخ يكون من الأسفل إلى الأعلى، ومن الأعلى إلى الأسفل، ومن هنا لا تشبه قانون التطور الذي يقول بترقي الكائنات الحية من الأدنى إلى الأعلى فقط.

والتناسخ يعني كذلك انتقال جرثومة الإنسان، إلى رحم أمه، ثم ولادته ثم التطور المشاهد في حياة الإنسان أيضا جزء من التناسخ[٣].

هناك علامات ورد ذكرها في هذه النصوص، نستطيع أن نعرف عن طريقها بأنه الإنسان المعذب بسبب أعماله في الحياة السابقة.

---

(1) *Khandogya Upanihad*, vol. 1, P.28
(2) *Bhagavat Gita*, Vol. 8, P.233
(3) *Aitariya Aranyaka Upanishad*, Vol.1, P.244

أما الذي قد نال الحقيقة المطلقة، فإنه لن يخضع للتناسخ أبدا.

من الممكن التحرر من التناسخ إذا عرف الإنسان الخصائص النفسية في نفسه واهتم بتربية جوانب الخير، والتخلص من الرغبات والشهوات.

فهذه هي أبرز خصائص عقيدة التناسخ في هذه الديانة. والآن نطلع على موقف الإسلام من هذه العقيدة.

٢. ٦: موقف الإسلام من التناسخ

كما عرفنا من المناقشة السابقة لعقيدة التناسخ في الهندوسية أنها تعتقد بأن الموت لا يعني الفناء المحض، وإنما يعني استبدال الروح جسدا بجسد. فإن الروح بعد مفارقتها لهذا الجسد، تنتقل إلى جسد آخر في هذه الدنيا نفسها. وهذا الجسد أو القالب المادي يكون طبقا لأعمال الإنسان وأفكاره، وميوله وعواطفه في حياته الأولى. فإذا كانت هذه الأعمال سيئة، فإن روحه تنتقل إلى طبقة متدنية من الكائنات الحية مثل الحيوانات والطيور –كما اتضح من النصوص قبل ذلك– وإذا كانت أعمال الإنسان صالحة فإن روحه سترتقي إلى طبقة من الطبقات العليا. فالجزاء والعقاب بموجب هذه العقيدة يكون في الدنيا، وبعد ذلك في الآخرة.

إن عقيدة التناسخ لم تكن رائجة بين أهل الهند فقط، وإنما كانت معروفة في الفكر اليوناني الفلسفي كذلك. فها هو أفلاطون يقول بتناسخ الأرواح في كتابه "الجمهورية"[١]. فقد قال بها فيثاغورس وانبذقلس وغيرهما من فلاسفة اليونان قبل المسيح بقرون. وفي أيامنا هذه توجد عقيدة التناسخ في الأديان الهندية[٢] مثل الهندوسية، والبوذية والجينية. وقد تم ذكر هذه العقيدة في هذه الأديان من قبل. وبعد عرض النصوص من

(1) *Plato, The Republic*, Translated by Paul Shorey, Harvard University Press, London, Ed. 4, 1970, p. 313

(2) الإعلام بمناقب الإسلام، أبو الحسن العامري، تحقيق أحمد غراب، دار الإصالة للثقافة والنشر الإعلام، الرياض، ١٩٨٨م، ص: ١٣٣

الكتب الدينية الهندوسية المقدسة يجدر بنا الاطلاع على موقف الإسلام من هذه العقيدة.

٢. ٧: التناسخ في القرآن الكريم والحديث الشريف

لقد ذهب بعض الناس إلى أن هناك آيات في القرآن الكريم تدل على إثبات التناسخ ووجوده في الإسلام كذلك، فمثلاً قول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم ۚ مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾(١)

وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ مِنْهُمُ ٱلْقِرَدَةَ وَٱلْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَ﴾(٢)

وقوله تعالى: ﴿فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾(٣)

وقوله تعالى: ﴿شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَٰرُهُمْ وَجُلُودُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾(٤)

وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾(٥)

فهذه الآيات كلها تدل على تحوّل الباطن من حقيقة الإنسان قوة أو فعلا إلى حقيقة بهيمية أو سبعية. ولكنها لا تدل على التناسخ كما يرى البعض وإنما "تحول النفس من النشأة الطبيعية الدنيوية إلى النشأة الأخروية وصيرورتها بحسب ملكاتها وأحوالها مصورة بصورة أخروية حيوانية أو غيرها حسنة بهية نورية، متخالفة الأنواع حاصلة من أعمالها أو أفعالها الدنيوية الكاسبة لتلك الصورة والهيئات، فليس ذلك مخالفا للتحقيق بل

(1) الأنعام: ٣٨
(2) المائدة: ٦٠
(3) البقرة: ٦٥
(4) فصلت: ٢٠
(5) النور: ٢٤

هو أمر ثابت بالبرهان"[1]. على حد تعبير صدر الدين محمد الشيرازي (ت ١٠٥٩هـ)[2]. ومن هنا "ستعلم الفرق بين التناسخ والمعاد الجسماني بوجه شرقي حيث لا نستطيع أن نقول إن هذه الآيات تدل على التناسخ وإنما تدل على المعاد الجسماني في الحياة الأخروية.

ويرى الإمام ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ) أنه قد تظهر بعض الملامح على شخصية الإنسان نتيجة لممارسة بعض الأعمال سواء كانت سيئة أو صالحة ولكن لا يعتبر ذلك التناسخ على الوجه الذي اعتقده الهنادكة. فيقول: "من الناس من يكون على أخلاق السباع العادية، ومنهم من يكون على أخلاق الكلاب والخنازير وأخلاق الحمير. ومنهم من يؤثر على نفسه كالديك، ومنهم من يالف ويؤلف كالحمام. ومنهم الحقود كالجمل، ومنهم الذي هو خير كله كالغنم، ومنهم أشباه الثعالب التي تروغ كروغانها"[3]. ثم يواصل الإمام قوله ويبين كيف أن الله سبحانه وتعالى شبه أهل الجهل والبغي تارة بالحمير وبالكلب تارة أخرى وبالأنعام أيضا. فنستخلص من هذا النص أن اتباع طريق الشر والابتعاد عن الصراط المستقيم يؤدي إلى مسخ حقيقة الإنسان. ولكن كل ذلك لا يدل على التناسخ ما تقصده الديانة الهندوسية.

ولذلك نجد صدر الدين الشيرازي (ت ١٠٥٩هـ) يقول: "ومن التناسخ الحق عند أئمة الكشف والشهود وأرباب الملل والشرائع ما يمسح الباطن وينقلب الظاهر من صورة ما ينقلب إليه الباطن لغلبة القوة النفسانية حتى صارت تغير المزاج والهيئة على

---

(1) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٣، ١٩٨١م، ج٢، ص ٤

(2) صدر الدين الشيرازي أو الصدر الشيرازي هو محمد بن إبراهيم بن يحيى التوالي الملا، فيلسوف؛ من القائلين بوحدة الوجود، من أهل شيراز، فارسي المحتد، عربي التصانيف. كان يعرف بالأخوند (الأستاذ) رحل إلى أصبهان وتعلم فيها، وتوفي بالبصرة وهو متوجه إلى مكة حاجا. من مؤلفاته: أسرار الآيات، والمبدأ والمعاد. انظر: الأعلام، ٥/ ٣٠٣.

(3) الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي، الإمام ابن قيم الجوزية، ص ١٣٩

شكل ما هو عليه من صفة حيوان"[١].

وإنما التناسخ الحق عن أئمة الكشف والشهود وأرباب الملل والشرائع ما يمسخ الباطن ويتغلب على الإنسان صفات وملامح حيوانية، لتحليه بتلك الرذائل النفسية التي تغير مزاجه وطعبه في الحياة الدنياوية[٢]. ثم لا يقع الإنسان لهذا الأمر مرار وتكرارا كما تعتقده الهندوسية، ولذلك نهض علماء الإسلام بدحض هذه الفكرة.

كذلك هؤلاء مؤيدو فكرة التناسخ في الإسلام يستدلون ببعض الأحاديث لتأييد آراءهم. منها على سبيل المثال:

عن أبي هريرة (ت ٥٧هـ) رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أهل الجنة جرد مرد كحلي لا يفنى شبابهم، ولا تبلى ثيابهم"[٣].

وهناك حديث آخر عن أبي ذر (ت ٣٢هـ) رضي الله عنه، قال: انتهيت إليه صلى الله عليه وسلم قال: "والذي نفسي بيده أو والذي لا إله غيره -أو كما حلف- ما من رجل تكون له إبل أو بقر أو غنم لا يؤدي حقها إلا أتي بها يوم القيامة أعظم ما تكون وأسمنه، تطؤه بأخفافها، وتنطحه بقرونها، كلما جازت أخراها رُدت عليه أولاها حتى يقضى بين الناس"[٤].

فهذه الأحاديث لا تدل إلى على المعاد الجسماني والروحاني في الحياة الأخروية، بالإضافة إلى تحول الباطن والحقيقة الإنسانية إلى حقيقة بهيمية أو سبعية. ولا تظهر هذه الملامح على شخصيته التي غيرت هيئته إلا بسبب ممارسة الأعمال التي غيرت مزاجه وطبعه. فلذلك لا يمكن حمل هذه الآيات والأحاديث على التناسخ على الإطلاق.

---

(1) المظاهر الإلهية، خراسان، مشهد، إيران، ب ط، ب ت، ص: ٥٩

(2) المظاهر الإلهية، ص: ٥٩

(3) جامع الترمذي، إشراف ومراجعة صالح بن عبدالعزيز بن محمد بن إبراهيم، دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض، ط ١، ١٩٩٩م، أبواب صفة الجنة، ما جاء في صفة شباب أهل الجنة، ص ٥٧٦، رقم الحديث ٢٥٣٩

(4) صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب زكاة البقر، ص٢٣٦، رقم الحديث ٤٣

وقد نهض علماء الإسلام لبيان إبطال هذه الفكرة بالأدلة العقلية كذلك.

٢ . ٨: تناسخ الأرواح في ميزان النقد

إن علماء الإسلام قد تناولوا هذه العقيدة تناولا نقديا. وهاجموا فكرة التناسخ وأثبتوا بأنها تنافي العقل والمنطق. فإليكم موقف علماء الإسلام من هذه العقيدة.

ابن سينا (ت ٣٢٨هـــ)(١):

إن سقراط وأفلاطون قد اهتما بمعرفة النفس ومصيرها اهتماما بالغا. وللمباحث النفسية في فلسفة أرسطو أثر عظيم حتى إن كتابه في النفس يعتبر مرجعا أساسيا للفلاسفة الذين اهتموا بهذه المباحث فيما بعد. فابن سينا قد رجع إلى هذا الكتاب إلا أنه استطاع تكوين نظرية ذات لون خاص تختلف عن النظريات الفلسفية السابقة.

فهو الذي ناقش قضية التناسخ من ضمن الأمور التي تتصل بالنفس في الفكر الفلسفي الديني. وقد استطاع أن يهاجم هذه الفكرة هجوما لاذعا، وأثبت بالأدلة العقلية بأن هذه العقيدة غير مقبولة.

وعلى العكس من التناسخ، فإنه يبرهن على اختصاص كل نفس ببدنها دون سواه. وهذا هو الدليل الأول على بطلان التناسخ عنده. وهذا البرهان يوافق الفلسفة الفيزيقية والميتافيزيقية.

أما من وجهة الفيزيقية فإنه إذا كانت الهيولى تستعد وتتهيأ لحلول صورة منها، فإنه لاشك أن استعدادها لحلول الصورة الجسمية المطلقة يكون غير استعدادها لحلول صورة أرقى منها، مثل المعدنية، غير استعدادها لحلول صورة نباتية، غير استعدادها

(1) ابن سينا هو الرئيس أبو علي الحسين بن عبدالله بن سينا الحكيم المشهور. كان أبوه من أهل بلخ، وانتقل منها إلى بخارى. وتنقل ابن سينا في البلاد لتحصيل العلوم حتى فرغ من تحصيلها، و لم يستكمل ثمان عشرة سنة من عمره. من آثاره: الكتاب الأوسط، وهو الأوسط الجرجاني، والنجاة والشفاء. وكان مولده سنة سبعين وثلاثمائة، ووفاته بهمذان سنة ثمان وعشرين وأربعمائة. انظر: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لابن خلكان أبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد، بتحقيق، إحسان عباس، ط ١، ١٩٠٠م، دار صادر، بيروت، ٢/ ١٥٧– ١٦١.

لحلول صورة حيوانية، غير استعدادها لحلول صورة إنسانية، وهذه المغايرة في الاستعداد من جهة الهيولى، هي مغايرة في الكيف، فكلما تدرجنا من الأدنى إلى الأرقى، يكون الاستعداد أتم. ثم أبلغ في التمام، وهكذا يصل الاستعداد إلى تتمته في حالة الصورة الإنسانية. ومن ثم لا يكون الرقي في التمام راجعا إلى مجرد الزيادة الكمية في الإنسانية عن الحيوانية مثلا. لأننا نعرف أن الحيوانية في الإنسان غير الحيوانية في الحيوان(١).

والدليل الثاني عنده أنه كلما حدث مزاج أصلح لنفس فأحدث لا محالة نفسا واستعدت مادة لقبول صورة نارية أو هوائية، أو مائية أو أرضية، حدث فيها تلك الصورة من المبادئ المفارقة، فالقول بالتناسخ يبطل من هذا الوجه، ويؤكد على أن النفس الإنسانية لا توجد قبل استعداد الهيولى لقبولها(٢).

وقد عرفنا بهذا أن النفس لا توجد قبل البدن. وهناك أدلة عديدة على هذه القضية حيث يقول الشيخ إنه لو كانت النفس موجودة قبل البدن لكان من المحال أن تكون متعددة متغايرة، لأنها عبارة عن كائن بسيط والبسائط لا تنقسم، فيكف تتحول إلى نفوس في أبدان؟

وأخيرا نجد أن الشيخ ابن سينا (ت ٤٢٨هـــ) يستخدم منهج الشعور الباطني من أجل إبطال التناسخ. فيقول: "فإذا فرضنا أن نفسا تناسختها أبدان، وكل بدن فإنه بذاته يستحق نفسا تحدث له، وتتعلق به، فيكون البدن الواحد فيه نفسان معا. ثم العلاقة بين النفس والبدن ليس هي على سبيل الانطباع فيه، بل هي علاقة الاشتغال به حتى تشعر النفس بذلك البدن. وينفعل البدن عن تلك النفس، وكل حيوان فإنه يستشعر نفسه نفسا واحدة هي المصرفة والمدبرة. فإن كان هناك نفس أخرى لا يشعر الحيوان بها،

---

(1) الإشارات والتنبيهات، للشيخ أبي علي حسين بن عبد الله بن سينا، مطبعة الحيدري، طهران، ج٣، ص ٣٥٦

(2) أحوال النفس، رسالة في النفس وبقائها ومعادها، ابن سينا، تحقيق د/ أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، ط١، ١٩٥٢، ص ١٠٦

ولا هي بنفسها، ولا تشتغل بالبدن، فليس لها علاقة مع البدن، لأن العلاقة لم تكن إلا بهذا النحو، فلا يكون تناسخ بوجه من الوجوه[1].

فهكذا نجد أن ابن سينا قام بنقد نظرية التناسخ وهاجمها هجوما لا هوادة فيه، وأثبت بطلان التناسخ بالأدلة العقلية.

ويؤيد **البيروني** (ت ٤٤٠هـ)[2] هذا الموقف قائلا –حيث ينقد فكرة التناسخ–: "إن النفس لا تتناسخ من بدن إلى بدن آخر في الدنيا سواء كان إنسانا وهو المسمى بالنسخ أو حيوانا وهو المسخ، أو نباتيا وهو الفسخ أو جماديا وهو الرسخ"[3].

ثم نجد **ابن حزم** (ت ٤٥٦هـ)[4] يدحض هذه الفكرة، ويبين أنها فكرة

---

(1) أحوال النفس، ص ١٠٧، وانظر كذلك الإشارات والتنبيهات، ص ٣٥٦، وانظر كذلك المبدأ والمعاد باهتمام عبدالله نوراني، تهران، ب ط، ب ت، ص ١٥٨-١٥٩، كتاب النفس والروح وشرح قواهما، الرازي، تحقيق محمد صغير الحسن المعصومي، معهد الأبحاث الإسلامية، إسلام آباد، ١٩٦٨م، ص ٦٨

(2) البيروني هو محمد بن أحمد أبوالريحان، فيلسوف رياضي مؤرخ من أهل خوارزم. أقام في الهند بضع سنين ومات في بلده. اطلع على فلسفة اليونانيين والهنود، وعلت شهرته، وصنف كتبا كثيرة جدا منها: الآثار الباقية عن القرون الخالية، وتاريخ الأمم الشرقية. توفي سنة أربعين وأربعمائة. انظر: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، للسيوطي جلال الدين عبدالرحمن، محمد أبي الفضل إبراهيم، ط ٢، ١٩٧٩م، دار الفكر، ١/ ٢٩، والأعلام، ٥/ ٣١٤.

(3) تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، تقديم د/ محمود علي مكي، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠٠٣م، ص ٤٢

(4) ابن حزم هو أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الفارسي الأصل، ثم الأندلسي القرطبي اليزيدي، الفقيه الحافظ، المتكلم، الأديب، الوزير الظاهري صاحب التصانيف. مولده سنة أربع وثمانين وثلاثمائة. له مصنفات جيدة كثيرة، منها الملل والنحل، والمحلى، والإيصال إلى فهم كتاب الخصال. توفي سنة ست وخمسين وأربعمائة. انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي، شمس الدين أبي عبدالله محمد بن أحمد، بتحقيق الشيخ شعيب الأرناؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، ط ٣، ١٩٨٥م، ١٨/ ١٨٤- ٢١١.

غير منطقية فيقول: "إن الله تعالى خلق الأنواع والأجناس، ورتب الأنواع تحت الأجناس، فصل كل نوع عن النوع الآخر بفصله الخاص له الذي لا يشاركه فيه غيره. وهذه الفصول المذكورة لأنواع الحيوان إنما هي لأنفسها التي هي أرواحها، فنفس الإنسان حية ناطقة ونفس الحيوان حية غير ناطقة. هذا هو طبيعة كل نفس وجوهرها الذي لا يمكن استحالته عنه فلا سبيل إلى أن يصير غير الناطق ناطقا، ولا الناطق غير ناطق. ولو جاز هذا لبطلت المشاهدات وما أوجبه الحس وبديهة العقل والضرورة"[١].

إذاً لا يمكن أن تنتقل الأرواح إلا إلى أجساد نوعها ومن هنا يثبت بطلان التناسخ عند علماء الإسلام.

إن دورة التناسخ تعتبر دورة أزلية وأبدية، ويعني ذلك أن الأرواح التي تنتقل في أجساد بعد أجساد، وتستبدل القوالب مرة بعد مرة أزلية أبدية، ثم المواد التي تهيأ لها القوالب في كل مرة هي أزلية وأبدية ويترتب على هذا أن نظام الكون نظام أبدي. كما يشرح لنا الإمام الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ) [٢] قول البراهمة في التناسخ قائلا: "إن التناسخ هو أن تتكرر الأكوار والأدوار إلى ما لا نهاية له، ويحدث في كل دور مثل ما حدث في الأول. والثواب والعقاب في هذه الدار، لا في دار أخرى لا عمل فيها"[٣]. ولكن الذي يدعيه العقل وتشهد بصحته التحقيقات العلمية أن نظامنا الشمسي ليس بأزلي

(1) الفصل في الملل والأهواء والنحل، للإمام ابن حزم الظاهري، مكتبة السلام العالمية، ط ١، ب ط، ص ٧٨

(2) الشهرستاني، هو أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد من أهل شهرستانه، كان إماما فاضلا متكلما أصوليا، عارفا بالأدب والعلوم المهجورة، وهو متهم بالإلحاد. غال في التشيع. أقام ببلاد خراسان مدة، مولده سنة تسع وستين وأربعمائة بشهرستانه وتوفي بها سنة ثمان وأربعين وخمسمائة. انظر: التحبير في المعجم الكبير، للسمعاني، أبي سعد عبد الكريم بن محمد التميمي المروزي، بتحقيق منيرة ناجي سالم، ط ١، ١٩٨٥م، رئاسة ديوان الأوقاف، بغداد، ٢/ ١٥٩، رقم الترجمة ٧٩١.

(3) الملل والنحل للشهرستاني، تخريج محمد بن فتح الله بدران، مكتبة الانجلو المصرية القاهرة، ب ط، ب ت، ج ٢، ص ٥٩

ولا بأبدي[1].

يرى جارلس ايج كيلي أن الديانة الهندوسية جعلت التناسخ هو الحل الوحيد لشرح المصائب والآلام التي تعاني منها الإنسانية. ولم تكترث بفكرة "الاثم" في هذه الديانة[2]. كما يرى صاحب دائرة معارف الدين والأخلاق أن الديانة الهندوسية لا توضح لنا بداية دائرة التناسخ ونهايتها، وهي تتفق مع الأديان الأخرى بأن الموت لا يعني نهاية حياة الإنسان نهاية مطلقة وإنما الانتقال إلى حياة أخرى"[3].

ومما يدل على بطلان التناسخ، أن النفس لو انتقلت من البدن الأول إلى الثاني للزم أن يتذكر الإنسان شيئا من أحوال البدن الأول، لأن العلم والحفظ والتذكر من الأمور والصفات التي لا تختلف باختلاف الأبدان والأحوال، مع أن الإنسان لا يعرف شيئا عما كان قبل وجوده الحالي. وهذا مما نعرفه نحن أيضا. ومن هنا يتبين أن التناسخ وهم وهواء[4].

فهكذا نستطيع أن نقول إن الإسلام لا يؤيد هذه العقيدة على الإطلاق. بل نهض علماء الإسلام لدحض هذه الفكرة ونقدوها نقدا لاذعا.

---

(1) الإسلام، سعيد حوى، مكتبة وهبة، القاهرة، ص ١١٥

(2) *Some Leading Ideas of Hinduism*, Henry Haigh Charles H Kelly, London, 1903, P.20

(3) Transmigration R Garbee, *Encyclopaedia of Religion & Ethics*, Edited by James Hastings, Vol. 12, p.435

(4) الإسلام والعقل، محمد جواد مغنية، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ب ط، ص:١٥٩

المبحث الثالث

٣- الروح أو النفس

٣. ١: مفهوم الروح في الهندوسية

إن الديانة الهندوسية آمنت واعتقدت بوجود الروح منذ عهد قديم وكانت تفرق بين الوجود المادي والروحي في الإنسان، أو في المخلوقات الحية الأخرى. والاطلاع على الكتب الدينية المقدسة يؤكد هذه الحقيقة، حيث نجد أن النصوص التي تشير إلى وجودها ترجع إلى القرن الثاني قبل الميلاد[١]. كما أنها آمنت بأن الروح تبقى بعد موت الإنسان ولا تخضع للعدم مثل الجسد المادي. وهذا المبدأ ويثق الصلة بالمعاد في هذه الديانة. ولذلك نجد المصادر الدينية المقدسة للهندوسية حافلة ببيان الروح أو النفس. فمثلا ورد في خاندوجيا ابانيشاد (Khandogya Upanishad) ما يدل على وجود الروح، والإيمان بها في الهندوسية:"يا أيها الأستاذ/ المعلم الروحي إنني سمعت من الناس (مثلك) أن الذي يعرف الروح ويدرك حقيقتها وكنهها، فإنه يستطيع القضاء على المصائب والآلام. فساعدني يا أستاذ على معرفتها حتى أتمكن من القضاء على هذه الأحزان والمصائب"[٢].

إذاً معرفة الروح تساعد الإنسان على القضاء على الآلام والمصائب التي يعاني منها الإنسان في حياته، ويشعر بالتعاسة بسبب الشهوات والرغبات المرتبطة بالجسد المادي. وليس هذا فحسب وإنما الأبانيشادات توضح خصائص الروح كذلك بالتفصيل فمثلاً ورد في واجا ساهي سام هيتا ابانيشاد (Vagasaheyi Samhita Upanisahd) عن خصائص الروح بأنها محيطة بالكل، وهي ساطعة، متلألأة، وهي روحية ومعنوية (أي ليست بمادية)، بدون ضرر أو أذى، ليست لها أعصاب، ولا يمسها الضرر. وهي الرائي،

(1) *Soul, L C Casartelli, Encyclopaedia of Religion and Ethics*, James Hasting. Vol XI, P.742.
(2) *Khandogya Upanishad*, Vol 1, P.110

والحكيم، وتتصف بكلية الوجود، وهي قائمة بذاتها[1]. ويصف لنا بهجاوت كيتا (Bhgavat gita) هذا الجانب الروحي في الإنسان قائلا: "إن الذي أدرك الروح بحيث ليست لها أيدي، ولا قدمان، ولا خلف، ولا رأس، لأنها لا تملك الخصائص النفسية، وهي مطلقة، بدون عيب. وهي ثابتة، بدون رائحة، لا صوت لها ويجب معرفتها، لا ترغب في أي شيء، لا لحم لها، لاتحزن ولا تيأس، لا يمكن فناؤها، إنها مقدسة وطاهرة ونقية، رغم أنها تسكن وتستقر في بيت (القالب المادي) إلا أنها موجودة في جميع المخلوقات وهي لا تموت"[2].

وهذه النفس أو الروح تسمى بجيوا (Jiva) أو جيو آتمان (Jivatman) في الهندوسية. ويجدر بنا الاطلاع على حقيقتها وخصائصها من أجل توضيح هذا المفهوم، ولكي تتضح علاقتها بالمعاد.

٣. ٢: جيوآتمان أو الروح وخصائصها

يؤكد خاندوجيا ابانيشاد (Khandogya Upanishad) وجود هذه الحقيقة في جميع المخلوقات لا في الإنسان فحسب حيث يقول النص: "لابد وأن يعرف الناس أن الجانب الروحي الموجود في جميع المخلوقات، الذي لم يُسمع، ولم يصل إليه أحد، ولم يفكر فيه. ولم يخضع له أحد أبدا. ما رآه أحد ولكنه يسمع، ويفكر، وينظر، له صوت وهو قابل ليدرك الروح العظمى"[3].

ويذكر لنا الأبانيشاد نفسه خصائص جيوآتمان (Jivatman) حيث ورد على لسان الناسك الذي أدرك حقيقة نفسه: "إنها روحي في قلبي، وهي أصغر من ذرة الأرز والشعير، وهو روحي الأكبر من الأرض والسماء والجنة، ومن جميع العوالم، وإليها ترجع جميع أفعال الإنسان والرغبات، وهي محيطة بالكل، وهي لم تتكلم أبدا، ولا يعجبها شيء.

(1) *Vagasaneyi Samhita Upanishad*, Vol.1, P.312.
(2) *Bhagavat Gita* vol. 8, P.367
(3) *Khandogya Upanishad*, vol. 1, P.263

إنها روحي في قلبي وهي برهمان، وإنني عندما أفارق هذا الكون فإنني أصل إلى تلك الروح العظيمة"[١].

وترى الديانة الهندوسية بأنه من الصعب إدراك هذا الجوهر اللطيف الموجود في داخل الإنسان. ويستطيع الإنسان أن يدرك وجود هذا الجوهر -أي الروح- ببعض الأمثلة والأدلة قبل أن يصل إلى هذه الحقيقة بممارسة الزهد والتقشف. وفي ذلك يورد لنا خاندوجيا ابانيشاد نصا يشتمل على المحاورة بين الأب والابن، التي توضح حقيقة وخصائص هذا الجوهر اللطيف الذي يشتمل عليه الإنسان. فيقول الأب لابنه:"لو ضرب أحد على جذور هذه الشجرة -على سبيل المثال- فإنها تعصر، ولكنها تبقى حية. ولو ضرب ساق الشجرة، فالشجرة تعصر ولكنها تبقى حية. لأن الروح تتخلل الشجرة، فلذلك تقف صامدة. ولكن إذا فارقت الحياة (الروح) إحدى فروعها فإنها تذبل. ولو فارقت الحياة فرعا آخر فإنه يذبل. ولو فارقت الحياة الشجرة كلها فإنها تذبل. وهكذا لابد أن تعرف يا ابني العزيز أن هذا الجسد يذبل ويموت، ويتعرض للانعدام، عندما تفارقه الروح، وهي لا تموت بنفسها، وهي الجوهر اللطيف، وكل ما تسكن في هذا الكون من مخلوقات حية فإنها مشتملة على الروح وأنها الحق، وهي الروح"[٢].

والابن لم يقتنع بهذا الدليل فطلب دليلا آخر من أبيه، فرد عليه الأب قائلا وهو يتحدث عن كيفية وجود الروح في الجسم المادي، وخصائصها آنذاك. فيقول: "ممكن تضع هذا الملح في الماء ثم تأتي به إليّ في الصباح. ففعل الابن كما أمر به. وفي الصباح أحضر الماء للأب فسأله الأب أين الملح الموجود في الماء؟ فقال إنه قد ذاب فيه. فطلب منه الأب أن يشرب هذا الماء ويبين ما طعمه. فرد عليه الابن بأنه مالح. فالملح موجود ولا يمكن رؤيته. فرد عليه الأب: "حقا إنك لا تستطيع أن تدرك هذا الجوهر اللطيف الموجود في الإنسان، ولكنه مع ذلك موجود. إنه الروح وأنت هي: "أي حقيقتك

(1) *Khandogya Upanishad*, vol. 1, p. 48
(2) Ibid, vol. 1, PP 138-140

تلك الروح"[١].

إذاً عرفنا أن الروح لطيفة، لا يمكن إدراكها، ولكن نستدل على وجودها بالأدلة العقلية والمنطقية، كما أن النص يوضح لنا علاقة الروح بالجسد المادي حيث يعتمد الجسد المادي في وجوده عليها، وهي لا تنعدم ولا تخضع للفناء وإنها هي الحق، أو حقيقة الإنسان.

ومن خصائص الروح (جيوآتمان) أنها لا تخضع للشيخوخة عندما يشيخ الجسد المادي، كما أنها لا تخضع للموت، ولا تشعر بالعطش والجوع وهي لا تأثم وترغب في الأمور المعنوية فقط مثل السعادة، والخلاص، والفوز[٢]. وأن الروح لا تخضع للتغيير والتبديل، وليست لها أعضاء، ولا صوت لها، وهي ليست بجسد مادي[٣].

وهذه الروح المتعالية الموجودة في الإنسان تسمى بالمراقب والمشرف، وهي المرشد والمساعد، وهي الفاعل الحقيقي وهي التي تتمتع بالجزاء المترتب على العمل الصالح للإنسان فتسمى بهوكتا (Bhokta)، فالذي عرف الروح وحقيقتها وطبيعتها وخصائصها فإنه لن يخضع للتناسخ. وهنا نجد أن بهجاوت كيتا يذكر الطرق الثلاثة، الموصلة إلى معرفة الروح. فالبعض يحصلون على معرفة الروح عن طريق الروح، والآخرون عن طريق سماكهيا يوجا والفئة الثالثة عن طريق كارمايوجا. وهؤلاء كلهم الذين قد عبروا بحر الموت وصاروا خالدين[٤].

إذاً خلود الروح أو الجزاء المتمثل في الخلود في الحياة الأخروية يترتب على معرفة خصائص وطبيعة الروح حسب هذا النص. ولذلك يوصي النص المقدس الناسك بالاجتهاد من أجل الحصول على معرفة الروح فلذلك يقول: "فبعد أن قام البراهمن

(1) Ibid, pp. 101- 107, and see also
The Wisdom of Vedas, J. C. Chatterji, P.61

(2) *Khandogya Upanishad*, vol.1, P.126

(3) Ibid, p. 75

(4) *Bhagavat Gita*, vol.8, P.105, and see also
The Doctrine of Liberation in Indian Religions, Muni Shivkumar, Munshi Ram Manoherlal Publishers, Dehli, 1984, P.28

بالطقوس والمراسم الخاصة بتقديم القرابين، فعليه أن يكد ويتعب من أجل الحصول على معرفة الروح بإخماد شهواته ورغباته وعن طريق دراسة الفيدات"(١).

وليس هذا فحسب وإنما معرفة الروح وعلمها يعتبر من أهم العلوم الثلاثة الدينية. وفي ذلك يقول منوسمرتي: "إن الماهر في علوم الفيدات، يجب عليه أن يتعلم الأنواع الثلاثة للعلوم وهي: علم الحكومة والسياسة، علم الجدل، وعلم الروح العظمى، وأما الناس فيتعلمون علم التجارة والمهن المختلفة"(٢).

ولقد وردت قصة طويلة في خاندوجيا ابانيشاد حول البحث عن حقيقة الروح أو النفس الموجودة في الإنسان، حيث جاء اندرا ووكورانا (Vicorana) إلى براجباتي (Parajpati) من أجل الحصول على معرفة الروح وخصائصها.

فيقول براجباتي: "إن النفس (الروح) طاهرة من السيئات وخالية من الشيخوخة،ولا تخضع للموت والانعدام والفناء، أو العطش والجوع. فلابد من البحث عن هذه الروح، ولا بد من معرفتها وإدراكها لأن الذي قد وصل حقيقتها وكنهها فإنه قد حصل على جميع العوالم ونال الرغبات كلها"(٣).

أخيرا تم اتفاق الآلهة (Devas) والشياطين على خدمة براجباتي من أجل الحصول على معرفة الروح. إلا أن الشياطين ما تمكنوا من معرفتها بينما الآلهة استطاعوا أن يعرفوا. فيبين لهم براجباتي "إن الروح هي الوجود الهادئ، الساكن، الرائق، المتلألئ، الذي ينهض من هذا الجسد المادي. وهو مرتبط بهذا الجسد المادي تماما مثل ربط الحصان بالعربة، هكذا الروح. فإنها ربطت بهذا الجسد المادي، فالإنسان عندما يرى فإن الروح هي التي تستخدم العين للبصارة، والذي يشم بالأنف هي الروح، وهي تدرك عن طريق الذهن والعقل"(٤).

(1) *The Laws of Manu*, Vol.25, P.504
(2) *The Laws of Manu*, Vol.25, p. 222
(3) *Kaushi Taki Upanishad*, vol.1, P.134
(4) Ibid, p. 142, and see also
A History of Indian Philosophy, Radha Krishran, PP.47-48

ومن خصائص الروح (آتمان) بأنها موجودة في جميع المخلوقات ويقرر ذلك كتاب "القوانين المقدسة للآريان" حيث يقول: "إن المخلوقات كلها مسكن ومستقر آتمان، وهي الخالدة، وبدون عيب. والذين يعبدونها صاروا خالدين. والروح رغم أنها غير متحركة ولكنها تسكن في المخلوقات التي تتحرك. ولذلك يجب ازدراء واحتقار جميع الرغبات الخاصة بهذا العالم، لأن العاقل والكيس هو الذي يجتهد من أجل معرفة الروح[1]. وهذا ما يقرره قانون التناسخ أيضا بأن الأرواح الموجودة في القوالب المادية المختلفة وجدت لكي تنال جزاء أعمالها في هذه القوالب. فالروح (آتمان) موجودة في جميع المخلوقات.

كما ترى هذه النصوص بأن آتمان أوالروح هو الجزء الخالد في الإنسان. والذي قد أدرك هذه الحقيقة العظمى الموجودة في نفسه، وهي المضيئة بنفسها والمشرقة، وهي كلية الوجود، وهي حرة وهي التي تسمى بآتمان، والذي أدركها فقد اتبع طريق الخلاص وابتعد عن الحظ السيئ، ألا وهو التناسخ[2]. وآتمان هو الجزء الخالد في جميع المخلوقات، وجوهره الحكمة، وهي نقية وهناك نص في منوسمرتي يقرر هذه الحقيقة بأن آتمان هو الجانب الإلهي في الإنسان. فيقول النص: "ثم إنه مزج بطينته، الأجزاء الستة اللطيفة، ذات القوة اللامتناهية، وخلق كل المخلوقات"[3]. إذاً قصد بهذه العبارة أن السبب المادي لجميع المخلوقات يشتمل على بعض الأجزاء من جسد الخالق. وهو الجانب الإلهي في الإنسان والمخلوقات.

٣ . ٣: مستقر آتمان:

إن النصوص المقدسة للديانة الهندوسية تتحدث عن مستقر هذه الروح (آتمان) كذلك. ولقد ورد في كتاب "القوانين المقدسة للآريان" ما نصه: "إن آتمان خالية

---

(1) *The Sacred Laws of Aryas*, Vol.2, P.75, and see also
Some Leading Ideas of Hinduism, Henry Haigh, , 1903, P .17

(2) *The Sacred Laws of Aryas*, Vol.2, P.77

(3) *The Laws of Manu*, Vol.25, P.25

من الأعضاء، وليس لها صوت، ولا جسد مادي، وإنها نقية، وهي مستقرة في وسط الجسد، ويمكن أن يتصل بها الكل تماما مثل المدينة التي تخضع للطرق كلها"(١). كما أن سويتاكيتو (Savetaketu Upanishad) يقرر ذلك قائلا: "هري اوم، إن هناك مدينة برهمان (الجسد المادي)، وهناك قصر فيها ألا وهو القلب، وهناك فضاء (ايتهر الصغير) والذي يستقر في هذا الفضاء (ايتهر الصغير وهي الروح) لا بد من البحث عنه وإدراكه ومعرفته"(٢).

٣. ٤: حجم آتمان:

وهناك نص آخر يتحدث عن حجم آتمان كذلك بالإضافة إلى مستقره فيرى أن الإنسان ليس بأكبر من إبهام اليد، أي الروح الداخلية، التي استقرت في قلب الإنسان، وليعرف بأنها خالدة(٣). إذاً قلب الإنسان هو مستقر الروح في الهندوسية. ولكن يأتي هنا سؤال مهم وهو أنه لماذا ينبغي أو يجب على الإنسان البحث عن هذه الحقيقة؟ ولماذا صار مفكرو وعلماء ابانيشادات يتحدثون عن هذا الجانب الإلهي في الإنسان؟؟

فالرد على هذا السؤال يحتاج منا مرة أخرى الرجوع إلى هذه النصوص.

٣. ٥: إدراك الروح الجزئي يؤدي إلى نيل الروح العظمى

إن النصوص المقدسة تشير إلى حقيقة مهمة وهي أن الإنسان إذا أدرك روحه، حقيقتها وطبيعتها وخصائصها، فإنه يستطيع أن يصل إلى الروح الكلي أو الروح العظمى. وهذا هو مرام الإنسان وهدفه المنشود في الحياة الأخروية. والذي يحاول معرفة روحه من أجل معرفة تلك الروح العظمى فإنه هو الإنسان الذي قد اتبع الصراط المستقيم

(1) *The Sacred Law of Aryas*, part-I, vol. 2, p. 76
(2) *Savetasvatara Upanishad*, Vol.15, part-II, P.278
(3) *Katha Upanishad*, part-II, vol. 15, P.24, and see also *Hinduism at a Glance*, Nirvedanda, P.162

على حد تعبير بهجاوت كيتا (Bhagavat Gita)[١].

ولا يتمكن من معرفة الروح الكلي إلا الأرواح النقية. ونستشهد على ذلك بما يقوله بهجاوت كيتا في نص آخر: "إن المخلصين الذين يجتهدون ويدركون بأنه (الروح الكلي) في نفوسهم يسكن ويستقر، ولكن الأرواح التي لم يتم نقاؤها، فلا تستطيع أن تدرك كنهها حتى بعد بذل الجهد"[٢].

وهكذا تتضح لدينا **العلاقة بين الروح الكلي والجزئي** في هذه الديانة والروح الجزئي -كما عرفنا سابقا- يسمى بآتمان (Atman) أو جيوآتمان (Jivatman). بينما الروح الكلي تسمى ببرهمان (Brahman) أو براماتما (Paramatma). وهناك علاقة متينة بينهما على حد تعبير الكتب المقدسة.

٣. ٦: آتمان- برهمان (الروح الجزئي والروح الكلي)

إن العقيدة التي تحتل مكانة بارزة في الابانيشادات هي عقيدة آتمان-برهمان والعلاقة بينهما حيث لاحظنا من قبل أن معرفة الروح أو النفس تؤدي إلى معرفة الروح العظمى. ووجدنا أن النصوص الدينية تقرر أن آتمان هي واحدة، وليست بآحاد. كما يبدو في الظاهر مصداقا لما ورد في بهجاوت كيتا (Bhagavat Gita): "والذي يقهر خصائصه النفسية الثلاثة فإنه ينال الحقيقة المطلقة اللامحدودة، والسعادة في الجنة. وعندما يتحرر من جميع الآثام والسيئات فإنه ينال تلك الحقيقة الكبرى. ويركز ذهنه على الذهن، ويشاهد روحه في الروح. وعندما يدرك هذا فإنه يرى الروح بالروح في جميع الموجودات واحدة"[٣].

وهذه الروح (آتمان) هي التي تشبه براهما (الروح المطلقة) في حقيقتها وخصائصها وفي جوهرها. وبرهمان هو الأصل لهذا الكون. وتعتقد الأبانيشادات أن

(1) *The Bhagavat Gita*, Vol.8, P.156
(2) *The Bhagavat Gita*, Vol.8, p. 112
(3) Ibid, P.344

برهمان هو الحالُّ في الكون والإنسان، وأنه المتعال أي واقع وراء نطاق الخبرة دون المعرفة في آن معاً[(١)]. وفي عبارة أخرى أن آتمان هي برهمان وبرهمان هي آتمان، ليس هناك فرق بينهما. فيقول تيتيريا ابانيشاد (Taitirya Upanishad) في هذاالصدد: "بعد أن خلق هذا الكون فإنه حل فيه ودخله"[(٢)]. إذاً نستخلص من هذا النص بأن الروح العظمى قد حلت في هذا الكون، أو في الإنسان أيضا.

ونجد نصا آخر –على سبيل المثال– يبين لنا العلاقة بين آتمان وبرهمان حيث يستطيع الإنسان نيل الروح العظمى بعد أن عرف روحه آتمان: "وهو العاقل، المتصف باللطف أي إنه لطيف، وهو مستقر في هذا الكون، لا يخضع للتغيير، وهو أكبر من هذا الكون كله، ويملك الكون، وهو غير معرفة هذا الكون، يمكن إدراكه عن طريق الحواس، العلم، ويتصف بالعلم المتعالي، لقد ظهرت ونهضت منه المخلوقات كلها، وهو السبب الأول وأصل هذا الكون، إنه الأبدي ولا يخضع للحركة والتغير"[(٣)].

إذاً لا فرق بين صفات وطبيعة آتمان (الروح الجزئي) وبرهمان (الروح الكلي) في هذا النص. لأن الروح الجزئي يعتبر جزءا من الروح الكلي. وهناك نص آخر يقرر هذه الحقيقة، أي حقيقة الحلول قائلا: "إن برهمان، المتصف بالعقل، فالذي يدرك أن جميع المخلوقات هي آتمان، فلا يتعجب من هذا، ويدرك آتمان في جميع المخلوقات، فإنه لابد وأن يكون مستنيرا في الجنة"[(٤)]. فهكذا إن الذي يرى الروح بالروح في جميع المخلوقات ويدرك بأنها واحدة –وهنا نجد الإيمان بـــ **وحدة الوجود**. فيستطيع أن يدرك القوالب المادية المختلفة مثل الأنوار المختلفة الصادرة من نور واحد. وهو وشنو، مترا (Mitra) ووارونا (Varuna)، وبراجباتي (Parajpati). إنه المساعد والمشرف والمراقب والإله، الذي وجوده في جميع النواحي. وهو الروح العظمى وهي قلب جميع الموجودات. والكل

(1) *The Doctrine of Liberation in Indian Religions*, Muni shivkumar, P.28
(2) *Taittirya upanishad*, Vol.11, P.55
(3) *The Sacred Laws of Aryas*, Vol. 2, P.75
(4) Ibid, p. 76

يمجده دائما ويقدسونه[١]. ويبين لنا نص آخر كيف أن الإنسان يستطيع الوصول إلى الحقيقة المطلقة عن طريق الحقيقة الإنسانية: "إن الروح المتعالية هي مصدر جميع الموجودات والمخلوقات وهي تعرف بالمصطلحات الآتية: الروح العظيمة، العاقلة، وشنو. فلو عرفها أحد عن طريق روحه فلا يخضع للوهم والمخادعة. وهذه الروح المتعالية (برهمان) تملك الأيدي والأقدام في جميع النواحي ولها وجوه، وعيون ورؤوس في جميع النواحي، وهي موجودة في كل شيء وهذا الوجود القوي يسكن في قلب جميع المخلوقات. وهو متصف باللطف، والنور، والحق، والدقة والقدرة، وإنه مدير النور الذي لا ينفد"[٢].

هكذا لا يستطيع الإنسان هنا أن يفرق بين الروح الإنسانية والروح المتعالية على الإطلاق، وهما تتفقان في الصفات والخصائص وكلاهما في الحقيقة واحدة.

فهكذا إن آتمان- برهمان، الحقيقة المطلقة في داخل الإنسان وليس في خارجه، ويمكن إدراكه بالمعرفة، والسعادة ليست صفة من صفات هذه الحقيقة وإنما هذه الحقيقة هي السعادة بنفسها. والذي قد أدرك هذه السعادة فلا يخاف ولا يحزن[٣].

إن برهمان- آتمان جانبان للحقيقة المطلقة الواحدة، وإدراك هذه العلاقة بين آتمان وبرهمان يؤدي إلى الحصول على السعادة العليا، حيث يقول النص: "إن الذين قد تحرروا من الكبر والوهم، والذين قد تغلبوا على السيئات والذين استقاموا على العبادة والتركيز على الروح العظمى والعلاقة بينها وبين الروح الجزئي، فهم الذين تحرروا من السعادة والآلام وهم الذين يستحقون السعادة العليا[٤]. والإنسان لا يستطيع أن يدرك هذه العلاقة بين الروحين، والتركيز والتأمل في طبيعتها إلا إذا كانت روحه نقية، وإلا فلا يستطيع إدراكها حتى ولو بذل الجهد[٥]. فعلى الإنسان أن يكون مخلصا حتى يدرك ذلك

(1) *Bhagavat Gita*, vol. 8, pp. 344-345
(2) *Bhagavat Gita*, vol. 8, pp. 332- 333
(3) *A History of Indian Philosophy*, Radha Krishnan, P.47, and see also *Oriental Philosophies*, Jhon M Kollen , Macmillan Publishers Ltd, New York, P. 101
(4) *The Bhagavat Gita*, vol. 8, P.111
(5) Ibid, p. 112

الوجود الأبدي. لأنه النقي، الطاهر، النور العظيم، يتصف بالاشراق والمجد وهو الذي يعبده الآلهة، فمن الكمال ينهض الكمال[1]. فالروح الجزئي جزء من الروح الكلي، فبما أن الروح الكلي يتصف بالكمال كذلك الجزئي يتصف بالصفات نفسه حيث لا يمكن تقييده بالزمان والمكان.

وآتمان لا تخضع للموت مثل الجسد المادي ولا تنعدم وإنما تندمج في برهمان، وهو مصدره عند الموت. وهكذا تكمن أهمية آتمان في برهمان. وهنا نصادف عقيدة أخرى وهي **الاتحاد مع الإله** أو **دمج الحقيقة الإنسانية في الحقيقة المطلقة**[2]. فتوصي النصوص المقدسة بالاهتمام بهذا الأمر حيث تقول: "إنه يجب على البرهمن أن يقوم بهذه الفرائض بالاجتهاد والكد الذي يستقر في الغابة من أجل الحصول على الاتحاد الكامل مع الروح العظمى. ومن أجل ذلك يجب أن يطلع على النصوص المقدسة في الابانيشادات[3]. وهذا الاتحاد، أو دمج الحقيقة الإنسانية في الحقيقة المطلقة يؤدي إلى الحصول على الخلود في الروح الكلي. ولذلك يوصي "الكتاب المقدس للآريان" بذلك قائلا: "فلتحصل روحك على الخلود في الروح الكلي، وليجب أن تعبد روحه عندما تتحد مع أوم (Om) الذي لا ينعدم". وحسب الشرح إن الروح الجزئي المستقر في قلب الإنسان يشبه الروح الكلي. ولذلك سيتم الاندماج بينهما حيث يعود الروح الجزئي إلى مصدرها[4]. والإنسان الذي قد تم اتحاده مع الحقيقة المطلقة فإنه يقدر تشكيل القداسة الإلهية لنفسه، فهو يترك القالب العابر الزائل (أي الجسد المادي) ويحصل على برهمان فيتحرر من الآلام والمصائب، وينال السكينة والاطمئنان فلا يوجد أحد راضيا ومسرورا في هذا العالم أكثر منه[5]. ولا يبقى بعد ذلك فرق بين الفاعل (Subject) والمفعول (Object) أو "أنا" و "أنت". وبما أن الإنسان يجهل هذه الحقيقة –أي الحقيقة المطلقة

(1) *Bhagavat Gita*, vol. 8, p. 186
(2) *The Religious World*, Richard C Bush and Others, Macmillan Publishing Company, New York, London, 1988, P.62
(3) *The Laws of Manu*, Vol25, P.203
(4) *The Sacred Laws of Aryas*, part-II, vol.14, P.264
(5) *The Bhagavat Gita*, vol. 8, P.250

الواحدة– فإنه يخضع للتناسخ(١). ولا يمكن أن يتحرر من هذا التناسخ إلا إذا وصل إلى هذه الحقيقة. وعندما يصل إلى هذه الحقيقة فإنه ينال الجزاء المترتب على هذه المعرفة.

٣. ٧: الجزاء المترتب على معرفة الروح في الهندوسية

وهذا الجزاء على أربعة أنواع وهي:

أولا: التخلص من المصائب والآلام.

ثانيا: الخلود.

ثالثا: الخلاص الأبدي.

رابعا: الألوهية.

أولا– القضاء على الآلام والمصائب:

حيث توجد النصوص المقدسة في الكتب المقدسة التي توحي أن معرفة الروح تؤدي إلى القضاء على الآلام والمصائب في الحياة الإنسانية كما أنها تحرر الإنسان من الأحزان(٢).

كما يقرر نص آخر بأن الذي أدرك وشاهد الروح في الروح، وشاهدها في جميع الأشياء فإنه لن يتحول عنها. وهذا الإنسان الذي عرف أن الروح في كل شيء، فلا يمكن أن يشعر بالألم، والمصائب لأنه قد نال الاتحاد وعرفه(٣). وكذلك هذا الإنسان لن يخضع للتناسخ وبالتالي يخضع للآلام والمصائب(٤). بل وإنه يعبر بحر الموت على حد تعبير بمجاوت كيتا. وهذا هو الهدف المنشود لحياة الهندوسي.

ثانيا– الخلود:

من الجزاء الذي يترتب على معرفة الروح هوالخلود في الحياة الأخروية وفي ذلك يقول كاوشي تاكي ابانيشاد (Kavshi Taki Upanishad): "لو عرفنا برهمان

(1) *World Faiths*, S.A. Nigosians, St. Martin's Press, New York, 1904, PP.84-86
(2) *Khandogya Upanishad*, part-I, vol.1, P.110
(3) Ibid, vol.1, P.312
(4) *Bhagavat Gita*, vol. 8, P.105

(Brahman) وآتمان (Atman) لاستطعنا الحصول على الخلود. ومعرفة الروح تزيدك قوة، وبالمعرفة تنال الخلود. ولو أدرك الإنسان هذه الحقيقة فإنه قد نال الهدف الحقيقي لحياته، ولو لم يعرف ذلك فإن الهلاك الكبير (التناسخ) ينتظره. فالعاقل يفكر في مثل هذه الأمور، ويدرك الروح في نفسه، فيصير خالدا عندما يفارق هذا الكون"[١].

ويقرر نص آخر أن العمل الأصلح للحصول على الخلود في الحياة الأخروية هو علم الروح ومعرفتها، وهو أول العلوم لأنه يضمن الخلود للإنسان في الحياة الأخروية[٢]. وكذلك الذي أدرك أن الروح لا يمكن خلقها ولا تخضع للحركة والتغيير، فهو الذي حصل على الخلود[٣].

ثالثا- الخلاص:

إن معرفة آتمان تؤدي إلى الخلاص أو تورث الخلاص الأخروي للإنسان فحسب "الكتاب المقدس للآريان" إن معرفة آتمان تؤدي إلى الحصول على الخلاص, ولذلك يجب على الإنسان أن لا يكذب ويهتم بالسعادة والألم في الدنيا[٤]. لأن هذه الأمور تشغل ذهن الإنسان عن التركيز على الروح. فليس هناك هدف أسمى من معرفة آتمان[٥]. فالذين يتأملون في الروح ويعبدونها فيحصلون على الخلاص[٦].

رابعا- الألوهية:

من الــجزاء الذي يناله الإنسان، عندما يعرف ويدرك الروح، ويصل إلى حقيقــتها وكنهها بأنه يصير إلها ويملك العوالم. مصداقا لما ورد في بهجاوت كيتا: "والذي قد تمكن من ضبط نفسه وحواسه، والتركيز على الروح، فهو الذي قد نال الروح المتعالية وعندما يصل الإنسان إلى هذه الحقيقة الكبرى فلا أحد يملكه إلا نفسه، ويصير

(1) *Kaushitaki Upanishad*, part-I, vol. 1, P.149
(2) *The Laws of Manu*, vol. 25, P.105
(3) *Bhagavat Gita*, vol. 8, P.391
(4) *The Sacred Laws of Aryas*, part-I, vol. 2, P.154
(5) Ibid, p. 75
(6) Ibid, p. 76

الإله لجميع العوالم"[(١)].

وسيأتي تفصيل هذا الجزاء في المباحث القادمة إن شاء الله تعالى.

٣. ٨: العلاقة بين النفس أو الروح والجسد المادي

إن المتتبع لنصوص بهجاوت كيتا والكتب المقدسة الأخرى يجد أنها تؤمن وتعتقد بأن الروح غير الجسد المادي. ومن هنا وجد الفرق بينهما. ولكن مع ذلك توجد حقيقة أخرى وهي أن هناك علاقة بين الروح والجسد المادي. وهذه العلاقة تشبه علاقة الرجل بملابسه فكما أن الإنسان يغير ملابسه بعد فترة فهكذا الروح تكون بحاجة إلى تغيير هذه الملابس بعد فترة من الزمن[(٢)].

– إن الروح خالدة

رغم أنه هناك العديد من النصوص التي تدل على خلود الروح في الكتب الدينية المقدسة كما ورد في خاوجيا ابانيشاد: "إن هذا الجسد يذبل ويموت عندما تفارقه الروح، وهي لا تموت ولن تنعدم، وأنها الجوهر اللطيف، وهي موجودة في جميع الكائنات الحية، وهي الحق، ألا إنها هي الروح وأنت يا سويتا كيتو (Svetaketu) هي" وغيرها من النصوص[(٣)]. بالإضافة إلى هذه النصوص لقد قام علماء الهندوسية بتقديم بعض الأدلة العلمية الأخرى من أجل إثبات خلودها.

أولا: إن هذا الكون المادي يشتمل على الذرات المادية البسيطة، ولقد أثبتت العلوم الحديثة بأن هذه الذرات لا يمكن تقسيمها إلى أجزاء أخرى في الأخير. وذلك طبقا لقانون بقاء المادة (Law of conservation of matter).

فمثلاً لو حرقنا أي شيء مادي فإنه يخرج القوة (Energy) التي تساوي

(1) *Bhagavat Gita*, vol. 8, P.249
(2) *The Doctrine of Liberation in Indian Religions* Muni Shivkumar P.19
(3) *Khandogya Upanishad* P.101

المادة في كميتها، فهكذا إن هلاك الجسد المادي لا يعني هلاك الروح وانعدامها لأنها قوة الجسد المادي فتبقى(١). ثم هناك نص آخر في بهجاوت كيتا حيث يوصي الإله كرشنا أرجونا ويشجعه على القيام بالمشاركة في هذه الحرب المقدسة قائلا: "إن الروح لا تفنى ولا تبيد، وهي لا تموت عند قتل الجسد المادي، إنها أبدية أو غير مخلوقة ولا تخضع للتغيير"(٢).

إذاً نستطيع أن نستخلص من المناقشة السابقة لمفهوم الروح في الهندوسية بأنها تؤمن بوجود الروح، وأنها أبدية، غير قابلة للفناء، وهي موجودة في جميع الكائنات الحية، وتسمى بآتمان (Atman)، مستقرها قلب الإنسان وهي تشبه الروح الكلي (Supreme Soul) في طبيعتها وجوهرها، وسترجع إلى الروح العظمى عند موت الإنسان وتحصل على حالتها النقية الطاهرة. ثم معرفة هذه الروح أمر ضروري في هذه الديانة حتى يستطيع الإنسان أن يحصل على الخلاص والفوز الأبدي في الحياة الأخروية، وإلا فإنه سيتعرض للتناسخ بسبب عدم معرفتها.

٣. ٩: النفس أو الروح في التصور الإسلامي

– في القرآن الكريم

إن الاطلاع على القرآن الكريم يدل على أنه اهتم بهذا الموضوع اهتماما بالغا مما يدل على ما له من القيمة القصوى في الوحي السماوي العظيم. فوردت في القرآن بعض الآيات عن النفس، والروح، وكيفية خلق الأبدان ومنها الروح والقوى النفسية المدركة. كما أنه يتحدث عن الحلم والرؤيا، وحياة الروح بعد الموت وغيرها من الموضوعات التي تخص النفس الإنسانية. وطبعا هذه الآيات كلها أثارت التفكير عند المسلمين في موضوع النفس أو الروح. ومن هنا صارت لديهم آراء كثيرة(٣). وهنا أذكر

(1) *Philosophy of Religion* A R Mohapatra, p. 203
(2) *Bhagavat Gita*, Vol.8, P. 44
(3) انظر كتاب الروح، ابن قيم الجوزية، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، ط٣،

فيما يلي بعض الأمثلة لذلك:

قال تعالى ﴿ٱلَّذِىٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَىۡءٍ خَلَقَهُۥۖ وَبَدَأَ خَلۡقَ ٱلۡإِنسَـٰنِ مِن طِينٍ O ثُمَّ جَعَلَ نَسۡلَهُۥ مِن سُلَـٰلَةٍ مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ O ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦۖ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَـٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَۚ قَلِيلاً مَّا تَشۡكُرُونَ﴾[1]

وقوله تعالى ﴿إِذۡ قَالَ رَبُّكَ لِلۡمَلَـٰٓئِكَةِ إِنِّى خَـٰلِقُۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ O فَإِذَا سَوَّيۡتُهُۥ وَنَفَخۡتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُواْ لَهُۥ سَـٰجِدِينَ﴾[2]

إذاً هذه الآيات وأمثالها تبين كيفية خلق الإنسان، وأنه مكون من عنصرين، عنصر مادي أرضي وآخر جانب علوي روحي. ومن هنا بدأ علماء الإسلام يناقشون ويبحثون في كيفية تعلق الروح بالجسد المادي بالإضافة إلى الآثار التي تترتب على هذه العلاقة ونجد مثل هذه المناقشة في فلسفة الفارابي (ت ٣٣٩هـ)[3] وابن سينا (ت ٤٢٨هـ) وغيرهما من فلاسفة المسلمين.

وقال تعالى ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلۡأَنفُسَ حِينَ مَوۡتِهَا وَٱلَّتِى لَمۡ تَمُتۡ فِى مَنَامِهَاۖ فَيُمۡسِكُ ٱلَّتِى قَضَىٰ عَلَيۡهَا ٱلۡمَوۡتَ وَيُرۡسِلُ ٱلۡأُخۡرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾[4] فهذ الآية وأمثالها تثير المناقشة حول موضوع الأحلام والرؤى.

وقال تعالى ﴿وَيَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ

١٣٥٧هـ

(1) السجدة: ٧، ٨، ٩

(2) ص: ٧١، ٧٢

(3) الفارابي هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان التركي الفارابي المنطقي شيخ الفلسفة، الحكيم. له تصانيف مشهورة، منها تخرج ابن سينا. قد أحكم الفارابي العربية بالعراق. وأخذ المنطق عن مَتي بن يونس، وسار إلى حران فلزم بها يوحنّا بن جيلان النصراني، يقال: إنه أول من اخترع القانون، توفي سنة تسع وثلاثين وثلاثمائة بدمشق. انظر: سير أعلام النبلاء، ١٥/ ٤١٦- ٤١٨.

(4) الزمر: ٤٢

ﭐلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلاً﴾[1]

وقد اختلف المفسرون في المراد بالروح هنا على أقوال، أحدها أن المراد أرواح بني آدم. وقد ورد عن ابن عباس (ت ٦٨)[2] أن اليهود قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم: أخبرنا عن الروح، وكيف تعذب الروح التي في الجسد؟ وإنما الروح من الله. ولم يكن نـــزل عليه فيه شيء فلم يُحِرْ إليهم شيئا، فأتاه جبريل فقال له ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلاً﴾ فأخبرهم النبي صلى الله عليه وسلم بذلك فقالوا: من جاءك بهذا؟ قال: جاءني به جبريل من عند الله.

وقيل: المراد بالروح ههنا جبريل، وقيل: المراد به ههنا ملك عظيم بقدر المخلوقات كلها. وقوله ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّى﴾ أي من شأنه ومما استأثر بعلمه دونكم ولذلك قال ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلاً﴾ أي علمكم في علم الله قليل[3].

وفي الحقيقة إن الروح مما استأثر الله بعلمها، وإنها ليست من عالم المادة التي يستطيع العقل البشري، يدرك حقيقتها ببحثه ونظره"[4].

وفي الحقيقة نلاحظ النصوص القرآنية، قد تعمدت الإغماض في موضوع الروح والنفس، من حيث حقيقتها وكنهها، لا من حيث آثارها ومظاهرها وكأن الوحي السماوي العظيم يوجه المسلمين إلى ما أجدى وأنفع في حياهم الدنياوية، حتى تكون لهم

(1) الإسراء: ٨٥

(2) ابن عباس هو عبد الله بن عباس بن عبد المطلب أبو العباس القرشي الهاشمي ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكان يسمى البحر لسعة علمه، ويسمى حبر الأمة. ولد قبل الهجرة بثلاث سنين بالشعب. توفي سنة ثمان وستين بالطائف. انظر: أسد الغابة، أبو الحسن علي بن محمد المعروف بابن الأثير، تحقيق عادل أحمد الرفاعي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٦م، ٣/ ٢٩٥- ٢٩٩.

(3) تفسير ابن كثير، الحافظ ابن كثير، ج ٣ ، ص ٦٢- ٦٣

(4) الإسلام عقيدة وشريعة، محمود شلتوت، دار الشروق للنشر والتوزيع، الطبعة الخامسة، ب ت، ص: ٤٧

هذه الحياة وسيلة للنجاة والخلاص في الآخرة.

ولذلك اهتم ببيان ما يرقى بسلوك الإنسان وينميه، ولا يريد أن يجعله يميل إلى الجانب الغيب ويهمل الجانب المادي المحسوس، كما أنه لا يريد من المسلم أن يميل إلى الجانب المادي على حساب الجانب الغيـــبـــي. فإن القرآن يريد تحقيق التوازن في شخصية الإنسان.

ثم نجد أن القرآن الكريم مرة يصف النفس بأنها اللوامة(١)، ومرة بأنها المطمئنة(٢)، ثم وصفه لها بأنها أمارة بالسوء، ثم أخفى حديثه عن خروجها من الجسد بواقعة الموت. كل ذلك يدل على أنه ليس من المهم البحث عن حقيقة النفس وطبيعتها، وإنما المهم هو معالجة الآثار الخارجية الظاهرة لأحوالها.

إذاً نجد في القرآن مثلا كثيرا من الآيات تعرضت للروح والنفس والأحلام وغير ذلك. ونجد مثل ذلك في الحديث فيما بعد -على سبيل المثال لا الحصر- فهذه الآيات والأحاديث كانت مصدرا لكثير من الآراء والأبحاث النفسية بين المسلمين على مر العصور.

وتسربت إلى المسلمين آراء كثيرة فارسية وهندية، ويونانية ومصرية، فتناولت موضوع النفس، وبحثت في ماهيتها ومصدرها، وكيفية تعلقها بالبدن، وخلودها ومصيرها بعد الموت. فذلك يجر إلى الكلام عن ماهية النفس وكيفية علاقتها بالبدن. وسنرى فيما بعد أن الفلاسفة المسلمين مثل ابن سينا (ت ٤٢٨هـــ)، ابن رشد (ت ٥٩٥هـــ)(٣)، وابن باجة (ت ٥٣٣هـــ)(٤) وعلماء التصوف مثل الإمام الغزالي (ت

(1) القيامة: ٢

(2) الفجر: ٢٧

(3) ابن رشد هو الحفيد محمد بن أحمد القرطبي، فيلسوف الوقت أبو الوليد، مولده سنة عشرين وخمسمائة. برع في الفقه، وتعلم الحديث والطب، وله من التصانيف بداية المجتهد، وتهافت التهافت وغيرهما. توفي سنة أربع أو خمس وتسعين وخمسمائة. انظر: سير الأعلام، ٢١/ ٣٠٧-٣٠٩.

(4) ابن باجه هو أبوبكر محمد بن باجه التجيـــبي الأندلسي السرقسطي المعروف بابن الصائغ،

٥٠٥هـ)[1] والإمام القشيري (ت ٤٦٥هـ)[2] يفسرون هذه الموضوعات الخاصة بالنفس والروح تفسيرا يظهر فيه أثر القرآن والحديث.

٣. ١٠: النفس أو الروح في الحديث

بعد الاطلاع على بعض الأمثلة لبعض الآيات التي تشتمل على بعض نواة النظريات الخاصة بالنفس يجدر بنا الاطلاع على بعض الأحاديث لكي نرى مدى اهتمام الحديث ببيان مظاهر وآثار النفس والروح.

وفي الحقيقة لا يخلو الحديث أيضا من التعرض للنفس والروح. فنجد أن اليهود سألوا الرسول صلى الله عليه وسلم عن الروح، ونجد هذه الرواية في الحديث كما يلي: عن عبدالله بن مسعود (ت ٣٢هـ)[3] قال: بينا أنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في

الفيلسوف الشاعر المشهور. نسب إلى التعطيل ومذهب الحكماء والفلاسفة وانحلال العقيدة، والله أعلم بكنه حاله. توفي سنة ثلاث وثلاثين وخمسمائة، وقيل: سنة خمس مسموما. انظر: وفيات الأعيان، ٤/ ٤٣١.

(1) الغزالي هو محمد بن محمد أبو حامد الطوسي الفقيه الشافعي، كان إماما في علم الفقه مذهبا وخلافا. وفي أصول الديانات، اشتهر بعلمه ومناظرته، ثم انقلب أمره، ومال إلى طريق الزهد، وطرح ما نال من الدرجة والحشمة، وألف التصانيف المشهورة منها: إحياء علوم الدين والأربعين. توفي سنة خمس وخمسمائة بمدينة طوس. انظر: تاريخ دمشق، لابن عساكر، أبي القاسم علي بن الحسن، تحقيق علي شيري، دار الفكر، بيروت، ط ١، ١٩٩٨م، ٥٥/ ٢٠٠-٢٠٣.

(2) القشيري هو أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن الفقيه الشافعي، كان علامة في الفقه والتفسير والحديث والأصول والأدب والشعر والكتابة وعلم التصوف. صنف التفسير الكبير وسماه التيسير في علم التفسير، والرسالة في رجال الطريقة. وكان إمام مجالس الوعظ والتذكير. توفي سنة خمس وستين وأربعمائة. انظر: وفيات الأعيان، ٣/ ٢٠٧.

(3) هو عبدالله بن مسعود بن غافل الهذلي، أبو عبد الرحمن حليف بني زهرة، أسلم قديما، وهاجر الهجرتين. وشهد بدرا والمشاهد بعدها، ولازم النبي صلى الله عليه وسلم، وكان صاحب نعليه، وحدث عنه بالكثير. وكان أقرب الناس هديا ودلاّ وسَمتا برسول الله صلى الله عليه وسلم.

حرث وهو يتكئ على عسيب، إذ مر اليهود، فقال بعضهم لبعض: سلوه عن الروح، فقال: ما رابكم إليه؟ وقال بعضهم: لا يستقبلكم بشيء تكرهونه، فقالوا: سلوه، فسألوه عن الروح، فأمسك النبي صلى الله عليه وسلم، فلم يرد عليهم شيئا، فعلمت أنه يوحى إليه، قال: فقمت مقامي، فلما نـــزل الوحي قال: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً﴾(١)

إذاً أخبر النبي صلى الله عليه وسلم بأن الله سبحانه وتعالى قد استأثر بعلم الروح، وليس المطلوب البحث عن حقيقتها وكنهها.

وهناك حديث آخر عن أبي هريرة (ت ٥٧هـــ) بحديث يرفعه، قال: "الناس معادن كمعادن الفضة والذهب، خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا، والأرواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف"(٢).

يذكر الإمام ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـــ) في كتابه "كتاب الروح" بأن ابن حزم قد استدل بهذا الحديث على مستقر الأرواح قبل خلق أجسادها. وذهب إلى أن الأرواح مخلوقة قبل الأجساد. وقد انقسم الناس على قولين في هذه القضية. فمنهم من رأى -وهو رأي الجمهور- أن الأرواح خلقت بعد الأجساد. والرأي الثاني أنها خلقت قبل الأجساد. ومنهم ابن حزم (ت ٤٥٦هـــ) الذي استدل بقوله سبحانه وتعالى ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُواْ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ﴾(٣). وبقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لِءَادَمَ

توفي سنة اثنتين وثلاثين. وقيل: ثلاث. انظر: الإصابة، ٤/ ٢٣٣- ٢٣٥.

(1) صحيح البخاري، كتاب صفات المنافقين وأحكامهم، باب سؤال اليهود النبي عن الروح، ص ١٢١٧، رقم الحديث ٢٧٩٤

(2) صحيح البخاري، كتاب البر والصلة والأدب، باب الأرواح جنود مجندة، ص ١١٤٩، رقم الحديث ٢٦٣٨

(3) الأعراف: ١٧٢

فَسَجَدُوٓاْ﴾[1].

ثم استدل ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) بهذا الحديث إن الأرواح جنود مجندة ... الخ. فهو يقول: "إن الأرواح تستقر في البرزخ الذي كانت فيه قبل الأجساد حيث تنقطع العناصر، فيرى ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ) لا دليل عليه من كتاب ولا سنة ولا يشبه أقوال أهل الإسلام والأحاديث الصحيحة تدل على أن الأرواح فوق العناصر في الجنة عند الله"[2]. إذاً عرفنا أن الأرواح خلقت بعد أجسادها، وهي عند الله في الجنة فوق العناصر، خلافا لما ذهب إليه ابن حزم.

وهناك حديث آخر يدل على مستقر أرواح الشهداء عند الله في الجنة بعد الموت. عن مسروق (ت ٦٢هـ)[3] قال سألنا عبد الله (ت ٣٢هـ) [هو ابن مسعود] عن هذه الآية ﴿وَلَا تَحۡسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمۡوَٰتَۢاۚ بَلۡ أَحۡيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمۡ يُرۡزَقُونَ﴾[4] قال أما أنا قد سألنا عن ذلك فقال: "أرواحهم في جوف طير خضر لها قناديل معلقة بالعرش تعرج من الجنة حيث شاءت، ثم تأوي إلى تلك القنادوي، فاطلع إليهم ربهم اطلاعة، فقال: هل تشتهون شيئا؟ قالوا: أي شيء نشتهي؟ ونحن نسرح من الجنة حيث شئنا، ففعل ذلك بهم ثلاث مرات، فلما رأوا أنهم يتركوا من أن يسألوا، قالوا: يا ربّ! نريد أن ترد أرواحنا في أجسادنا حتى نقتل في سبيلك مرة أخرى، فلما رأى أن ليس لهم حاجة تركوا"[5].

---

(1) الأعراف: ١١

(2) كتاب الروح، ابن قيم الجوزية، ص ١٣٦

(3) مسروق هو ابن الأجدع بن عبدالرحمن الهمداني الوادعي أبو عائشة. تابعي كبير، وكان علي القضاء. روى عن الخلفاء الأربعة، وعبد الله بن مسعود وزيد بن ثابت. قال فيه يحيى بن معين: مسروق ثقة لا يسأل عنه. توفي سنة اثنتين وستين. انظر: الجرح والتعديل، ٨/ ٣٩٦، رقم الترجمة ١٨٢٠، والتاريخ الكبير ٨/ ٣٦.

(4) آل عمران: ١٦٩

(5) صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب بيان أن أرواح الشهداء في الجنة، وأنهم أحياء عند ربهم

إذاً دل الحديث على أن أرواح الشهداء في الجنة بعد الموت. وقد وردت بعض الآثار التي تروى تزاور أرواح الموتى وتلاقيهم مع بعضهم، ومع الأحياء وقد عقد ابن القيم (ت ٧٥١هـــ) فصلا كاملا في كتابه يخص بهذا الموضوع. وروى فيه الآثار الخاصة بتلاقي الأرواح أي أرواح الأموات والأحياء، وتلاقي أرواح الأموات مع بعضهم. نذكر من تلك الآثار ما رواه صالح بن بشر (ت ٧٦هـــ)(١) لما مات عطاء السلمى(٢) رأيته في منامي فقلت يا أبا محمد ألست في زمرة الموتى؟ قال بلى، قلت فماذا صرت إليه بعد الموت؟ قال صرت والله إلى خير كثير ورب غفور شكور. قال قلت أما والله لقد كنت طويل الحزن في دار الدنيا، فتبسم وقال الله لقد أعقبني ذلك راحة طويلة وفرحا دائما فقلت، ففي أي الدرجات أنت؟ قال مع الذين أنعم الله عليهم من النبيـــين والصديقين، والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا(٣).

وقال صخر بن راشد(٤) رأيت عبدالله بن المبارك (ت ١٨١هـــ)(٥) في النوم

يرزقون، ص ٨٤٥، رقم الحديث ١٨٨٧

(1) صالح بن بشر هو المري، كان من عباد أهل البصرة وقرائهم، وهو الذي يقال له صالح بن بشير الناجي غلب عليه الخير والصلاح حتى غفل عن الإتقان في الحفظ، ظهر في رواياته الموضوعات وهما، فاستحق الترك. مات سنة ست، وقيل سنة اثنتين وسبعين. انظر: تهذيب التهذيب، ٤/ ٣٣٥.

(2) عطاء السلمي أو السليمي هو من كبار الخائفين بالبصرة، معاصر لسليمان التيمي، أدرك زمان أنس بن مالك وسمع من الحسن وجعفر بن زيد وعبدالله بن غالب، وعنه بشر بن منصور وصالح المزي وعبدالواحد بن زياد حكايات. انظر: لسان الميزان، لابن حجر العسقلاني، أبي الفضل أحمد بن علي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٢م، ٥/ ٤٤٦.

(3) كتاب الروح، ابن قيم الجوزية، ص ٢٨

(4) لم أجد ترجمته.

(5) عبدالله بن المبارك هو مولى بني حنظلة من أهل مرو، كنيته أبو عبدالرحمن، من الأئمة في الحديث والفقه والورع. وكان رحالا، شجاعا، سخيا، اجتمعت فيه فضائل. توفي سنة إحدى وثمانين ومائة. انظر: ثقات ابن حبان، لابن حبان، أبي حاتم محمد بن حبان الدارمي البستي، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدرآباد الدكن الهند، ط ١، ١٩٧٣م، ٧/٧.

بعد موته فقلت أليس قدمت؟ قال بلى قلت فما صنع الله بك؟ قال غفر لي مغفرة أحاطت بكل ذنب قلت فسفيان الثوري (ت ١٦١هـ)[(١)]؟ قال بخ بخ ذاك مع الذين أنعم الله عليهن من النبيـــين والصديقين والشهداء، والصالحين وحسن أولئك رفيقا[(٢)].

وعن الأشعث بن قيس (ت ٤٠هـ)[(٣)] قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا يقتطع أحد مالا بيمين إلا لقى الله وهو أجذم"[(٤)].

إذاً نكتفي بهذا القدر من الآثار، نظرا لأنها عبارة عن روايات لا تثبت حكما شرعيا، وإنما هي للاستـــئناس فقط. ونستطيع أن نستدل بهذه الأحاديث إيمان الإسلام بالجانب الروحي في الإنسان، وأن هذه الأرواح مستقرها في البرزخ، وخلقت بعد الأجساد، وأنها تتلاقى وتتزاور بعضها البعض من الميت والأحياء. والله أعلم!

اختلف العلماء في أن الروح هي النفس أو غيرها فقرروا "أن الروح التي ينفخها الملك في الجنين هي النفس بشرط اتصالها بالبدن، واكتسابها بسببه صفات مدح أو ذم"[(٥)]. فهذا هو الفرق بينهما أن الروح عندما تتصل بالبدن أو الجسد المادي فإنها تسمى

---

(1) سفيان الثوري هو ابن سعيد بن مسروق أبو عبدالله. يروي عن عبدالله بن دينار، وعمرو بن دينار. وروى عنه شعبة وابن المبارك والناس. وكان سفيان من سادات أهل زمانه فقها، وورعا، وحفظا، وإتقانا. مولده سنة خمس وتسعين. ووفاته بالبصرة سنة إحدى وستين ومائة. انظر: سير الأعلام، ٧/ ٢٢٩- ٢٧٩.

(2) المصدر السابق، ص ٢١

(3) هو الأشعث بن قيس بن معديكرب الكندي أبو محمد. وفد إلى النبي صلى الله عليه وسلم سنة عشر من الهجرة في وفد كندة، وكانوا ستين راكبا فأسلموا. كان ممن ارتد ثم عاد إلى الإسلام، وشهد اليرموك والقادسية ومشاهد. روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أحاديث. توفي سنة اثنتين وأربعين، وقيل: سنة أربعين. انظر: أسد الغابة، ١/ ١٥١، ١٥٢.

(4) سنن أبي داود، للإمام الحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث، إشراف ومراجعة، صالح بن عبدالعزيز بن محمد بن إبراهيم آل الشيخ، دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض، ط ١، ١٩٩٩م، كتاب الأيمان والنذور، باب التغليظ في اليمين الفاجرة، ص ٤٧٣، رقم الحديث ٣٢٤٤

(5) تفسير ابن كثير، الحافظ ابن كثير، ج ٣، ص ٦٣

النفس، وعندما تكون مجردة عن البدن فإنها تسمى بالروح.

والآن نأتي إلى تعريف النفس من حيث الاصطلاح.

٣. ١١: تعريف النفس

ولذلك نجد أن الجرجاني (ت ٨١٤هـ)[١] يعرفها قائلا: "إن النفس هي الجوهر البخاري اللطيف الحامل لقوة الحياة والحس والحركة الإرادية"[٢].

٣. ١٢: النفس الإنسانية لدى علماء الإسلام

نجد النَّـظَّام (ت ٢٣١هـ)[٣] من أول من تناولوا النفس الإنسانية من **علماء الإسلام** واستخدم كلمة الروح في هذا الصدد، ورأى أن حقيقة الإنسان تتمثل في الروح. واعتبر البدن آلة الروح، وذهب إلى أن الروح جسم لطيف مشابك للبدن، مداخل للقلب بأجزائه مداخلة المائية في الورد، والدهنية في الدسم، والسمنية في اللبن[٤].

ثم نجد معمر بن عباد السلمي (ت ٢١٥هـ)[٥] يتحدث عن حقيقة النفس

---

(1) الجرجاني هو علي بن محمد الشريف، عالم بلاد الشرق، له تصانيف مفيدة منها شرح المواقف للعضد، وحاشية المطول، توفي سنة أربع عشرة وثمانمائة، وقيل: سنة عشر. انظر: بغية الوعاة، ٢/ ٦٠.

(2) التعريفات، للجرجاني، المكتبة الحمادية، كراتشي، ١٩٨٣، ص ٢١٧

(3) النظام هو إبراهيم بن سيار بن هانئ البصري من رؤوس المعتـزلة متهم بالزندقة. وكان شاعرا أديبا بليغا. وله كتب كثيرة في الاعتـزال والفلسفة. مات سنة أحدى وثلاثين ومائتين. انظر: الفهرست، لابن النديم، أبي الفرج محمد بن إسحاق، تحقيق رضا، لم يذكر سنة الطبع ولا بلده، ١/ ٢٠٦، ولسان الميزان، ١/ ٢٨.

(4) الملل والنحل، للشهرستاني، ج ١، ص ٥٧، وانظر كذلك إبراهيم بن سيار النظام وآراءه الكلامية الفلسفية، طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٦، ص ١١١

(5) معمر بن عباد السلمي بالتشديد معتزلي من أهل البصرة ثم سكن بغداد وناظر النظام. مات سنة خمس عشرة ومائتين. له: كتاب المعاني، وكتاب الاستطاعة وغيرهما. انظر: الفهرست، ص

فيقول وهو يبين حقيقة الإنسان: "وهو عالم، قادر، مختار، حكيم، ليس بمتحرك ولا ساكن، ولا متكون ولا متمكن ولا يرى، ولا يحس ولا يجس، ولا يحتل موضعا دون موضع، ولا يحويه مكان، ولا يحصره زمان، ولكنه مدبر للجسد، وعلاقته بالبدن علاقة التدبير والتصرف"[١].

ثم نجد أن الإمام الجويني (ت ٤٧٨هـ)[٢] يقول بروحية النفس، فهي في رأيه جوهر روحي من طبيعة إلهية لا يفنى بفناء البدن، وبعد الموت تصعد أرواح الطائعين إلى الجنة والعاصين إلى النار. إذاً العالم عنده مكون من جواهر مادية وروحية في آن[٣]. إذاً نجد أن علماء الكلام يقولون بروحانية النفس، ويرون أن النفس هي الجانب الروحي أو الإلهي في الإنسان.

أما **الصوفية** فإن لهم مع النفس شأنا آخر، فإنهم يختلفون فيما بينهم حول تعريف النفس حسب مشاربهم. ولنستعرض آراء بعض المتصوفة هنا على سبيل المثال.

نجد أن المتصوفة يتحدثون عن النفس باعتبارها العدو الأكبر للسالك ولذلك يجب قهر النفوس، وتربيتها على طاعة الله وتقواه، وهم يشرحون النفس بهذا الاعتبار. ولذلك نجد القشيري (ت ٤٦٥هـ) يشير إلى حقيقة النفس قائلا: "ليس المراد من إطلاق لفظ النفس الوجود، ولا القالب الموضوع، وإنما أرادوا بالنفس ما كان معلولا

.٢٠٧

(1) الملل والنحل، ج ١، ص ٦٧

(2) الجويني هو أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الفقيه الشافعي الملقب بإمام الحرمين من أهل نيسابور. بلغ درجة الاجتهاد، صنف كتبا كثيرة جليلة في المذهب والخلاف ككتاب الشامل ونهاية المطلب في دراية المذهب. مولده سبع عشرة وأربعمائة، ووفاته سنة ثمان وسبعين وأربعمائة. انظر: ذيل تاريخ بغداد، لابن النجار، محب الدين أبي عبد الله محمد بن محمود البغدادي، تحقيق مصطفى عبد القادر عطاء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٧م، ١/ ٤٣- ٤٧.

(3) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، الإمام الجويني، دارالكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٩٥م، ص ١٥١

من أوصاف العبد ومذموما من أخلاقه وفعله"[١].

ثم يشرحون تفاصيل هذه الرذائل المتمثلة في الكبر والغضب والحقد، وسوء الخلق وغيرها من الرذائل الأخلاقية. ويوحي إلى ذلك مدى اهتمام الصوفية بتربية النفس، وتحليل الرذائل الخاصة بها. ثم يعرف الإمام القشيري (ت ٤٦٥هـ) الروح قائلا: "لطيفة مودعة في هذا القالب وهي محل الأخلاق المحمودة"[٢]. والإنسان يشتمل على الروح والجسد أي انه يؤمن بروحية النفس الإنسانية كذلك. فنجد الإمام الغزالي (ت ٥٠٥هـ) وهو يوافق الإمام القشيري (ت ٤٦٥هـ) في تعريف النفس فيقول: "إنهم يريدون بالنفس الأصل الجامع للصفات المذمومة من الإنسان"[٣]. ولذلك يوصي بالالتزام بمجاهدة النفس. وهذه النفس توصف عنده بأوصاف مختلفة حسب أحوالها. فإذا سكنت تحت الأمر وخضعت لطاعة الله فهي النفس المطمئنة، ولكنها لو تعرضت لشهواتها ورغباتها سميت بالنفس اللوامة. فالنفس بالمعنى الأول مذمومة غاية الذم عنده، وبالمعنى الثاني محمودة لأنها نفس الإنسان أي ذاته وحقيقته العالمة بالله تعالى وسائر المعلومات"[٤].

ونجد أن أبا نصر السراج الطوسي (ت ٣٧٨هـ)[٥] الذي يذكر العقائد الفاسدة الخاصة بالروح، مثل من قال: إن الروح روحان، لاهوتية وناسوتية، وأن الأرواح

---

(1) الرسالة القشيرية، أبي القاسم عبدالكريم بن هوازن القشيري، تقديم محمد عبدالرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٨م، ص ١٥٣

(2) الرسالة القشيرية، أبي القاسم عبدالكريم بن هوازن القشيري، تقديم محمد عبدالرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٨م، ص ١٥٣

(3) إحياء علوم الدين، الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، دارالمعرفة، بيروت، لبنان، ج ٣، ب ط، ب ت، ص ٤

(4) المصدر السابق، ص ٤

(5) أبو نصر الطوسي هو عبد الله بن علي بن محمد. سمع بدمشق وغيرها محمد بن الفضل، وجعفر بن محمد الخلدي وغيرهما. مات سنة ثمان وسبعين وثلاثمائة. وكان شيخ الصوفية على طريقة السنة. له كتاب اللمع في التصوف. انظر: تاريخ دمشق لابن عساكر، ٣١/ ٧٤ و ٧٥، والأعلام، ٤/ ١٠٤.

تتناسخ من جسم إلى جسم آخر، وأن الأرواح قديمة، لا تموت ولا تعذب ولا تبلى، أو الروح نور من نور الله... الخ. فيبين موقفه من الروح وهو موقف موافق لما ورد في القرآن الكريم والحديث الشريف فيقول: "إن الأرواح كلها مخلوقة، وهي أمر من أمر الله، ليس بينها وبين الله تعالى سبب ولا نسبة غير أنها من ملكه وطوعه وفي قبضته، غير متناسخة ولا تخرج من جسم فتدخل في غيره، وتذوق الموت كما يذوق البدن، وتنعم بتنعم البدن، وتعذب بعذاب البدن، وتحشر في البدن الذي تخرج منه"(١).

يؤيد صاحب عوارف المعارف الصوفية في تعريف الروح وهو يقسم الروح إلى قسمين، قسم سماوي، وقسم حيواني، وهي النفس عنده فيقول: "إن الروح الإنساني العلوي السماوي من عالم الأمر، والروح الحيواني البشري من عالم الخلق، والروح الحيواني البشري محل الروح العلوي ومورده، والروح الحيواني جسماني لطيف حامل القوة والحس والحركة، ينبعث من القلب"(٢).

وفي الحقيقة إن المتـــتبع لكلام الصوفية يجد أن النفس محل التمرد في الكيان البشري، فلذلك ركزوا على قليل عناصره، ثم اقترحوا علاج هذه الأمراض النفسية والرذائل الخلقية، من اجل تهذيب النفس وتربيتها، مصداقا لقوله سبحانه وتعالى ﴿قَدۡ أَفۡلَحَ مَن زَكَّىٰهَا O وَقَدۡ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾(٣)

وهذا هو أهم ما ينبه الإسلام إليه، بدلا من الحديث عن حقيقة النفس وماهيتها حتى يستفيد منه الإنسان في حياته الدنياوية والأخروية.

---

(1) اللمع، لأبي نصر السراج الطوسي، تحقيق د/ عبدالحليم محمود، طه عبدالباقي سرور، مكتبة الثقافية الدينية، القاهرة، ب ط، ص ٥٥٥

(2) عوارف المعارف، عبدالقاهر بن عبدالله السهروردي، دار الكتاب، بيروت، لبنان، ص ٤٤٩

(3) الشمس: ٩، ١٠

النفس الإنسانية أو الروح عند الفلاسفة

إذا كان علماء الكلام والصوفية قد اهتموا اهتماما بالغا في بيان النفس والروح والعلاقة بينهما، بالإضافة إلى التزامهم بتربية النفس، فإن الفلاسفة، قد ساهموا بدورهم في تحديد معنى النفس والروح كذلك، كما أنهم حاولوا بيان ماهيتها وكنهها مثل الكندي (ت نحو ٢٦٠هـ)[١]، وابن سينا (ت ٤٢٨هـ)، وابن رشد (ت ٥٩٥هـ) وابن باجة (ت ٥٣٣هـ)، وسأورد آراء بعض الفلاسفة -على سبيل المثال لا الحصر- لنعرف مدى اهتمام هؤلاء بهذه القضية.

- مفهوم النفس لدى الكندي (ت نحو ٢٦٠هـ)

يعرف النفس قائلا: "إن النفس بسيطة ذات شرف وكمال عظيمة الشأن، جوهرها من جوهر الباري -عز وجل- كقياس ضوء الشمس إلى الشمس"[٢]. فيرى الكندي أن النفس من جوهر الله كما قال تعالى ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾[٣]. وكونها "بسيطة" يعني أنها من جنس مخالف للبدن وهو غير بسيط وإنما يتركب من أجزاء. وهنا نجد أن الكندي يتفق مع أفلاطون الذي يقول إن الروح مخالفة للبدن، مستقلة عنه، وهي ليست بصورة للبدن كما يرى أرسطو.

ثم يخالف الكندي أفلاطون مرة أخرى في قوله إن النفس تشتمل على القوة الغضبية والشهوانية، والعاقلة.

---

(1) الكندي هو يعقوب بن إسحاق بن الصباح الأشعثي الفيلسوف، صاحب الكتب من ولد الأشعث بن قيس أمير العرب. كان رأسا في حكمة الأوائل ومنطق اليونان والهيئة، والتنجيم، والطب، والهندسة والموسيقى، وكان متهما في دينه. توفي نحو ستين ومائتين. انظر: سير أعلام النبلاء، ١٢/ ٣٣٧، ٣٣٨، والأعلام، ٨/ ١٩٥.

(2) الكندي وآراءه الفلسفية، د/ عبدالرحمن شاه ولي، مجمع البحوث الإسلامية، ط ١٩٧٤م، ص ٣٧٤

(3) ص: ٧٢

فيرى الكندي أن النفس تنتمي إلى عالم شريف، بينما ينتمي الجسد إلى عالم مادي حقير. فالمنطق السليم يقتضي انتماء الشهوة والغضب إلى العالم المادي بينما النفس تنتمي إلى القوة العاقلة لوحدها. أما الغضب والشهوة فهما فعل البدن لا النفس[١]. وهنا نلاحظ اقتراب رأي الكندي من المتصوفة الذين يرون أن النفس ما كان معلولا من الأوصاف.

ثم نجده يتحدث عن البعث الروحي والجسماني، ويرى أن مصير النفس بعد الموت هو العالم العلوي الشريف الذي تنتقل إليه النفوس، فيتفق رأيه مع بعض مفكري الإسلام في هذا الصدد كما يقول التفتازاني (ت ٧٩١هـ)[٢]: "ذهب كثير من علماء الإسلام كالإمام الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، والكلبي (ت ١٤٦هـ)[٣] والحليمي (ت ٥٦٧هـ)[٤]، والراغب (ت ٥٠٢هـ)[٥]، والقاضي أبي زيد الدبوسي (ت ٤٣٠هـ)[٦]

(1) الكندي وآراءه الفلسفية، ص ٣٧٤

(2) التفتازاني هو سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله. الإمام عالم بالنحو والتصريف والمعاني والبيان والأصلين والمنطق وغيرهما شافعي. ولد سنة ثنتي عشرة وسبعمائة. وله: شرح العضد، وشرح التلخيص وغيرهما. مات بسمرقند سنة إحدى وتسعين وسبعمائة. انظر: بغية الوعاة، ٢/ ١٢٣.

(3) الكلبي هو محمد بن السائب، أبو النضر الكوفي، المفسر، قال أبو حاتم: الناس مجمعون على ترك حديثه، لا يشتغل به، هو ذاهب الحديث. انظر: الجرح والتعديل، ٧/ ٢٧١، وتهذيب التهذيب ٩/ ١٥٧.

(4) الحليمي هو محمد بن أسعد العراقي أبو المظفر، رئيس المحدثين والمتكلمين بما وراء النهر، الشافعي من أصحاب الوجوه في المذهب. ولد سنة ثمان وثلاثين وثلاثمائة، وتوفي سنة ثلاث وأربعمائة. انظر: سير أعلام النبلاء ١٧/ ٢٣٢- ٢٣٣.

(5) الراغب هو الأصبهاني المفضل بن محمد صاحب المصنفات. كان في أوئل المائة الخامسة، له: مفردات القرآن، وأفانين البلاغة، والمحاضرات، توفي سنة اثنتين وخمسمائة. انظر: بغية الوعاة، ٢/ ١٨١، والأعلام ٢/ ٢٥٥.

(6) أبو زيد الدبوسي هو عبد الله بن عمر الفقيه الحنفي، من كبار أصحاب أبي حنيفة. وهو أول من وضع علم الخلاف وأبرزه إلى الوجود. وله كتاب الأسرار والتقويم للأدلة وغيره من

إلى القول بالمعاد الروحاني والجسماني معاً، ذهابا إلى أن النفس جوهر مجرد يعود إلى البدن، وهذا رأي كثير من الصوفية، والشيعة والكرامية، وبه يقول جمهور النصارى والتناسخية"(١).

إذاً وجدنا أن النفس بسيطة، وجوهرها من جوهر الباري عند الكندي ويرى أنها تشتمل على القوة العاقلة فقط دون الغضبية والشهوانية لأنهما من فعل البدن لا من أوصاف النفس، وأنه يؤمن بالمعاد الروحاني والجسماني معاً ويؤمن بأن النفس تنتقل إلى العالم العلوي بعد الموت.

- النفس عند ابن باجة (ت ٥٣٣هـ)

يعرف ابن باجة النفس في كتابه قائلا بأنها "استكمال أوّلي لجسم طبيعي آلي"(٢). كما يرى أن النفس تشتمل على قوى ثلاث الغاذية، والحساسة، والمتخيلة". ويقول في شرح هذا التعريف أن النفس استكمال لجسم طبيعي آلي، الاستكمال منه أولي ومنه أخير. فالمهندس عندما يعمل الهندسة يسمى مهندسا على الكمال الأخير. وعندما هندس كان على كماله الأخير. والنفس هي الاستكمال الأول، فلذلك هي استكمال أولي لجسم طبيعي آلي. وعنده يتقدم علم النفس على سائر العلوم، وكل علم مضطر إلى علم النفس.

- النفس عند ابن سينا (ت ٤٢٨هـ)

إن ابن سينا قد أسهب الكلام عن النفس في مؤلفاته، وقد ركز على ماهيتها وطبيعتها وما ذلك إلا لأن الكلام في المعاد والأخلاق الموصلة إلى حسن المعاد يقوم ويعتمد على معرفة النفس، والبرهان على مفارقتها البدن ثم إقامة

التصانيف. وكانت وفاته ببخارى سنة ثلاثين وأربعمائة. انظر: وفيات الأعيان، ٣/ ٤٨.

(1) شرح المقاصد، ج ٢، ص ٢١١

(2) كتاب النفس، ابن باجة الأندلسي، حققه د/ محمد صغير حسن المعصومي، دمشق، ١٩٧٠، ص ٨- ٩

الأدلة على بقائها[1].

أما **تعريف النفس** عند ابن سينا فإنه يأخذ بتعريف أرسطو، وهو: "النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة"[2]. ثم نجد أن الشيخ ينظر إلى الأجسام الطبيعية، ويقسمها من جهة القوى الفعالة فيها إلى قسمين:

قوى تعمل في الأجسام بالتسخير.

وأخرى تفعل بالقصد والاختيار.

فمثلا الطبيعة اسم للقوة الفاعلة على سبيل التسخير فعلا إحدى الجهة.

والنفس النباتية اسم للقوة الفاعلة على سبيل التسخير فعلا متكثر الجهة.

والنفس الحيوانية على سبيل القصد والاختيار فعلا متكثر الجهة.

والنفس الإنسانية فهي اسم للقوة الفاعلة على سبيل القصد والاختيار فعلا إحدى الجهة.

وتسمى النفس -عند ابن سينا (ت ٤٢٨هـ)- القوة، الصورة أو كمال.

فهي قوة بالنسبة إلى فعلها، وصورة بالنسبة إلى المادة، وكمال بالنسبة إلى النوع الحيواني والإنساني.

ويرى ابن سينا (ت ٤٢٨هـ) أن العقل قوة من قوى النفس، والنفس عند مفارقتها البدن تسمى نفسا ولكن الأصح أن يقال عنها العقل.

ويرى أن النفس تحدث كلما يحدث البدن الصالح لاستعمالها إياه، ويكون

(1) انظر النجاة، ابن سينا، محيي الدين صبري الكردي، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، بمصر، ط ١، ١٩٣٨م، ص ٢٩١

(2) أحوال النفس رسالة في بقائها ومعادها، ابن سينا، ص ٣٤- ٣٥

وانظر كذلك التنبيهات والإشارات، ابن سينا، تحقيق محمود شهابي، طهران، ص٩٣- ٩٥

وانظر كتاب النفس والروح وشرح قواهما، الرازي، تحقيق محمد صغير الحسن المعصومي، معهد الأبحاث الإسلامية، إسلام آباد، ١٩٦٨م، ص ٧٨

ذلك البدن مملكتها وآلتها.

والأدلة على بقائها كثيرة منها –على سبيل المثال– أن الفاسد فيه وقت وجوده قوة أن يفسد، وفيه قبل الفساد قوة أن يبقى. وهاتان القوتان، أن يبقى وأن يفسد، هما للمركب. أما النفس فهي بسيطة لأنها لا تنقسم ولاتتركب. فليست فيها قوة البقاء والفساد، خلافا للبدن لأنه مركب من المادة.

وقد تعرضت لكلام ابن سينا (ت ٤٢٨هـ) لإبطال القول بالتناسخ، وأدلته تثبت عدم وجود النفس قبل البدن، لأن النفس تحدث عند حدوث البدن وكل بدن يستحق بذاته نفسا، ويضيف إلى هذا الدليل دليلا آخر وهو أن كل حيوان يشعر بنفسه نفسا واحدة هي المصرفة والمدبرة، فيقول لو سلمنا بالتناسخ، لوحب أن يكون نفسان في بدن واجد، الأولى المتناسخة، والثانية المادية مع حدوث البدن الملائم، والإنسان يشعر في نفسه بنفس واحدة. فلا تناسخ(١).

أما عقيدة وحدة الوجود فالهندوسية تؤمن بها.

٣. ١٣: التعقيب

بعد العثور على موقف الديانة الهندوسية من الروح، وموقف الإسلام منها، تبين لنا ما يلي:

أولا: أن الإسلام يتفق مع الديانة الهندوسية في إيمانها بوجود الروح ويعني ذلك أن الإنسان يشتمل على وجودين، الوجود المادي والروحاني. فالجانب الآخر هو الذي نسيمه الروح.

ثانيا: بينما يختلف الإسلام مع الديانة الهندوسية في قضية معرفة الروح. كما رأينا في مبحث خاص بالهندوسية أن معرفة الروح تعتبر من أهم العلوم التي تساعد الإنسان في الحصول على الخلاص، بينما

---

(1) أحوال النفس، رسالة في بقائها ومعادها، ص ٣١

يركز الإسلام على مظاهرها وآثارها أكثر من الكلام والخوض في حقيقتها وطبيعتها، لأنه يريد أن ينبه المسلمين إلى الأهم والأجدى والأنفع.

ثالثا: إن الإسلام لا يتفق مع الهندوسية في إيمانها بعقيدة وحدة الوجود أو الحلول والاتحاد.

رابعا: إن الهندوسة تختلف عن الإسلام عندما تتحدث عن حجم ومستقر آتمان والروح. بينما نجد أن الإسلام يتحدث عن مظاهر الروح وآثارها في حياة الإسلام، لأنه يريد أن ينبه المسلمين إلى ما هو الأجدى والأنفع لهم في حياتهم الدنياوية والأخروية.

خامسا: يتفق الإسلام مع الهندوسية في إيمانها بأن الروح تنتمي إلى العالم العلوي الشريف، إلا أنها تؤمن بأن الروح أزلية أبدية، بينما يؤمن الإسلام بأنها مخلوقة من مخلوقات الله سبحانه وتعالى وهي في قبضته وملكه.

سادسا: يختلف الإسلام مع الديانة الهندوسية في إيمانها بالتناسخ، فلا تناسخ في الإسلام، بخلاف ما يؤمن به هؤلاء بأن الأرواح تصير بعد مفارقة الأبدان إلى أجناس الحيوان، والحشرات، والطيور التي تناسبها وتشاكلها، وعندما فارقت هذه الأبدان فإنها تنتقل إلى قوالب الحيوانات فتنعم فيها أو تعذب، ثم تفارقها وتحل في أبدان أخرى تناسب أعمالها وأخلاقها وهكذا أبدا. وهذا التناسخ هو الباطل. بل إنه فكر بالله واليوم الآخر على حد تعبير ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ). فلا تناسخ في الإسلام وقد رأينا أن ابن سينا (ت ٤٢٨هـ) أثبت بالأدلة العقلية بطلان هذه العقيدة.

المبحث الرابع

٤- الخلاص أو الفوز الأبدي في الهندوسية

إن اكتمال الميول والشهوات، وتغلب الإنسان على نفسه حيث لا تبقى له شهوة ولا ميلاً، بل يكون مقتنعا بما حصل عليه ولا يطلب المزيد مع انقطاع الأعمال والعلائق بهذا العالم المادي، فكل ذلك هو المطلوب في الهندوسية من الإنسان، حتى يستطيع الحصول على الخلاص، أو الفوز الأبدي في هذه الديانة. ويعني ذلك انتقال الإنسان من اللاحقيقة إلى الحقيقة، ومن الظلام إلى النور، ومن الموت إلى الخلود، على حد تعبير برهاد آرانياكا ابانيشاد[1]. من الجهل إلى المعرفة ومن هذه الحياة الفانية إلى الحياة الأبدية. والهندوسية تقدم طرقا عديدة للحصول على الخلاص النهائي. وكما ذكرنا من قبل أنه ليس الاثم هو الذي يعيق هذا الفلاح الأخروي وإنما الجهل (avidiya) هو الذي يعيق طريق الفوز الأبدي. لأن الجهل مصدر الاثم.

فيقول بتنجالي (Patanjali) في كتابه "يوجا سوترا" (Yoga Sutra) إن الجهل يتمثل في أربعة طرق:

عندما لا يستطيع الإنسان أن يميز بين الفاني والأبدي.

عدم التمييز بين الطاهر وغير الطاهر.

عندما يظن أن سعادته تكمن في الشر أو الاثم.

في إدراك أن الجسد المادي هو الحقيقة (آتمان) [٢].

ثم توجد بعض الرغبات في الإنسان أو ميوله التي تعيق طريق الفلاح كذلك. مثل الشعور بالأنانية (I-ness) والغضب، حب الحياة وغيرها من الميول. فالذي يتغلب على هذه الميول والنـــزعات الموجودة في النفس البشرية يعرف بأنه إنسان عاقل

(1) *Brihad Aranyaka Upanishad*, part-II, vol. 15, p. 83
(2) *The Original Yoga*, translated by Shayam Ghosh, p.193

حكيم. وفي ذلك يقول نص "القوانين المقدسة للآريان": "إن الإنسان العاقل الحكيم الذي قد قضى على الأخطاء والميول (desires) التي تملك الإنسان، فإنه قد نال الخلاص"[1].

كما ورد في نص آخر: "إن الإنسان الحكيم الذي قد تحرر من الغضب، عليه اتباع الطريق المستقيم للسلوك، لأن هذا الاتباع يقوده إلى الجزاء الأبدي الذي لا ينفد، وبذلك يخلص نفسه من التناسخ"[2].

إذاً هذه الميول والنــزعات البشرية هي التي تعيق طريق الإنسان إلى النور وإلى الحياة الأبدية. فيسبب الجهل يظن أنه ليست هناك حياة وراء هذه الحياة. فلا يستطيع الوصول إلى موكشا أو الخلاص.

تعتقد الديانة الهندوسية أن الإنسان سيخضع للتناسخ مرارا وتكرارا من أجل الوصول إلى هذا الحق –على حد تعبير غاندي (Gandhi)– لأنها ديانة تركز علىالبحث عن الطرق أكثر من الحق. ويرى غاندي أن الإنسان عندما يعرف هذه الحقيقة –أي إخضاعه للتناسخ بسبب أعماله السابقة فإن ذلك يؤدي إلى وجود الشعور بالواجب أو الإحساس بالواجب لديه[3].

إن الآلهة لا يحتاجون إلى الوصول إلى حالة التقديس لأنهم في نفس الحالة، ويتمتعون كالقداسة الإلهية، بينما الحيوانات لا توجد لديها الإرادة الحرة ولا الرغبة في الحصول على موكشا (الخلاص النهائي)[4]. وهكذا يبقى الإنسان فقط لكي يصلح لهذا الهدف النهائي، وهو بإرادته الحرة وعن طريق قواه وعن طريق الكد والجهد يستطيع الحصول على موكشا. وفي ذلك يقول بهجاوت كيتا: "إن الذي يعرف الخلاص الأبدي ويفهمه، ويريد أن يخلص نفسه فعليه اتباع الصراط المستقيم، والسلوك الصحيح

---

(1) *The Sacred Laws of Aryas*, part-I, vol. 2, p.78
(2) Ibid, p.132
(3) *Contemporary Indian Philosophy*, Basant Kumar Lal, Motilal Banarsidass Publishers, Ed.7, 2002, p.106
(4) *Sin and Salvation the World Religions*, Harold Coward One World. Oxford, 2003, p.90

الشرعي"[١]. وبما أن الناس يختلفون فيما بينهم من حيث المعرفة والقوى العقلية والإدراكية، فلذلك تقدم الديانة الهندوسية الطرق المختلفة حسب مؤهلات الناس للحصول على الخلاص النهائي.

فقبل الاطلاع على طبيعة هذا الهدف النهائي وخصائصه، لابد وأن نتذكر عقيدة الكارما والتناسخ حيث عرفنا أن الجهل هو الذي يعيق طريق الإنسان إلى الخلاص. ثم حسب عقيدة الكارما كلما فكر الإنسان فكرة معينة أو قام بفعل معين فإنه يضع بذرة الكارما في شعوره. وهذه البذرة تبقى هناك وتنتظر لظروف مساعدة حتى تزرع وتثمر. فالأفعال الصالحة تؤدي إلى حياة طيبة وجيدة. والشر في الأفكار والأعمال يؤدي إلى التعاسة والشقاء في الحياة. فإذا كانت أعمال الإنسان سيئة فإنه لابد وأن يخضع للتناسخ حتى يتحرر من المادة الكارمية. فعندما يرى الإنسان بأن هذه الدائرة أي دائرة التناسخ دائرة أزلية وأبدية، ولابد وأن يخضع لها مرارا وتكرارا، بالإضافة إلى المصائب والآلام التي يعاني منها الإنسان وهو على قيد الحياة، فإنه يتسأل: "كيف يبيد الجسد المادي؟ وكيف سيخلق مرة أخرى؟ وكيف يتحرر الإنسان من دائرة الموت والحياة؟ وكيف يستطيع الإنسان أن يحصل على الخلاص (برهمان)؟ وكيف يتمتع بأعماله الصالحة والطالحة، وأين تبقى أعمال الإنسان التي تحررت من الجسد المادي؟" [٢].

فهذه الأسئلة كلها تدور في ذهن الإنسان عندما يفكر في حالته في هذا الكون المادي. والحل الوحيد هو أن لا تتولد لديه المادة الكارمية أو تزول هذه المادة من شعور الإنسان حتى لا تثمر فيما بعد. ويمكن قراءة بعض النصوص المقدسة (mantras) ولا فرق بينه وبين الحقيقة المطلقة (Brahman).

٤. ١: العلاقة بين آشرما (Asrama) والخلاص:

إن الهندوسية تحدد الأدوار أو المراحل الأربعة لحياة الهندوسي. وتفرض

(1) *Bhagvat Gita*, vol. 8, p.362
(2) *Birhad Aranyaka Upanishad*, part-II, vol.15, p.235

عليه القيام ببعض الواجبات في هذه المراحل. فلو اتبع الهندوسي هذه المراحل وقام بواجباته، حسب النص الشرعي، فإنه يستطيع أن يخدم مجتمعه بالإضافة إلى تمكنه من تهذيب روحه ونقائها. ويقول بهجاوت كيتا في ذلك وهو يحث الإنسان على القيام بهذه الواجبات: "عندما يقوم الإنسان بواجباته الخاصة بطبقة كاشاتريا، فإنه يستطيع أن ينال العالم الذي لا يخضع للفناء وهو العالم الأبدي"(١). ويقول الإله كرشنا في نص آخر لأرجونا: "يا كرشنا! إنني سأوضح لك ما هي الواجبات التي يقوم بها الإنسان من أجل الحصول على الخلاص الأبدي"(٢).

وهذه المراحل هي أربعة: فالمرحلة الأولى هي مرحلة التعلم والتلمذ على أستاذ، أو مرشد ديني حيث يتعلم الطالب الفيدات والعلوم الشرعية، بالإضافة إلى تربيته العقلية والروحية. ويركز الطالب على تعلم النصوص الشرعية والطقوس الدينية وهي مرحلة تسمى برهماكاريا (Brahma Carya).

أما المرحلة الثانية فهي جرهستا آشرما (Grhasta Asrama) تطلب من الهندوسي القيام بواجباته العائلية، بالإضافة إلى كسب القوت للأسرة والمال (Artha)، وإشباع الرغبات الشرعية (Dhama)، والقيام بالواجبات الأخلاقية والدينية (Dhama)(٣).

ثم في المرحلة الثالثة بعد أن يتفرغ من واجباته العائلية عليه الذهاب أو اللجوء إلى الغابة من أجل التنسك وممارسة الزهد مع زوجته. ويركز على دراسة النصوص الشرعية والحصول على العلوم الدينية في مراقبة المشرف الديني (Guru) أو المعلم الروحي. وهذه المرحلة تسمى بـــ وانبهراستا آشرما (Vanprastha Asrama).

ثم تأتي المرحلة الرابعة وهي مرحلة التكريس والتعبد، حيث لا تبقى هناك علاقة بين الإنسان وحياته العائلية على الإطلاق، ويكرس جهوده للتأمل والتعبد وذكر الإله. ولا يذكر إلا الإله في هذه الحالة من أجل أن ينال الخلاص. ويؤيد بهجاوت كيتا

---

(1) *Bhagvat Gita*, vol.8, p.179
(2) Ibid, p. 231
(3) *Dharma and Society*, Gultherus H. Mees, N. V. Servive, the Hague, London. P.212

ذلك قائلا: "إنك تستطيع أن تنالني بالتركيز الذهني والتأمل، بذلك تستطيع أن تأتي إليّ"[١]. ويقول في نص آخر: "إنه سينال جوهري الذي يذكرني في اللحظات الأخيرة من حياته، أي عندما يكون على وشك الموت، والإنسان عندما يذكر أي إله في هذه اللحظات فإنه سيلتحق بذلك الإله بعد الموت"[٢]. وهؤلاء الناس يعتبرون من الأرواح المتعالية وسينالون السعادة الأبدية، ولن يرجعوا إلى حياة عابرة وزائلة وهم الذين قد نالوا الكمال التام[٣]، على حد تعبير بهجاوت كيتا.

٤ . ٢: المعنى اللغوي لكلمة موكشا (Moksa):

إن كلمة موكشا (Moksa) ومكتي (Mukti) مأخوذة من الكلمة السنكسرتية مك (muc) وتعني الكلمة الإعتاق، والتحرر[٤].

٤ . ٣: وفي الاصطلاح:

تعني التحرر من المصائب والآلام الخاصة بدائرة الحياة أي التناسخ (Transmigration)[٥].

لقد ظهر هذا المصطلح تقريبا في القرن السادس قبل الميلاد، ولذلك لا نجد ذكره في الفيدات، ولا في براهماناز أو سام هيتا، وإنما بدأت تظهر وتتطور في مهابهارتا، بهجاوت كيتا وابانيشادات[٦].

ويرى القاموس أن المراد بموكشا هو "أن يحصل الإنسان الفاني على الحياة الأبدية عندما يتم التحرر من جميع رغباته التي تستقر في قلب الإنسان، وهو يحصل على

(1) *Bhagvat Gita*, vol.8, P. 79
(2) Ibid, p. 78
(3) Ibid, P. 79
(4) *A Dictionary of Hinduism*, Margaret and james stutley, p.193
and see also *Moksa*, A M Esnoul, *The Encyclopaedia of Religion*, Editor in chief Mircea Eliade, vol.10, p.28
(5) Ibid. p. 28
(6) *A Dictionary of Hinduism*, opp. Cit, p.194

برهمان"[١]. إذاً نستطيع أن نستخلص من هذين التعريفين أن الإنسان عندما يتحرر من جميع الآلام والمصائب، ومن رغباته المؤدية إلى الآلام والمصائب، فإنه يحصل على الخلود والأبدية. وهذا هو موكشا أو الفلاح الأخروي والتحرر من التناسخ. فلنطلع على هذه الفكرة في ضوء الكتب المقدسة لهذه الديانة لمزيد من الإيضاح.

٤ . ٤: مفهوم موكشا في الأبانيشادات

إن جهاندوجيا ابانيشاد (Chandogya Upanishad) تذكر لنا قصة نارادا (Narada) الذي جاء إلى سنت كمارا (Sanat Kumara) ليعرف منه شيئا عن برهمان (Brahman) وطبيعته. فسنت كمارا يسأل نارادا عما يعرفه هو، ونارادا يبين له بأنه يعرف الفيدات الأربعة، وفوراناز بالإضافة إلى بعض الكتب الدينية، المقدسة الأخرى. كما أنه يعترف بأنه لا يعرف تلك المعرفة التي تحافظ عليه من أن يتعرض لدائرة الموت والحياة وحتى يستطيع أن ينال الخلاص.

فيرد عليه سنت كمارا ويبين له بأن علمه مقتصر على الاسم والشكل (Name & Form) فلذلك لا يستطيع الوصول إلى الخلاص الأبدي بهذا العلم المحدود. فيسأله نارادا، وهل هناك شيء أكثر من الاسم؟؟

نعم، يرد عليه سنت كمارا.

ثم يبين له كيف أن النفس الإنسانية هي برهمان (Brahman) أي الحقيقة المطلقة فيقول له: "إن الروح (Atman) هي العليا، وهي السفلى، وهي في الشرق وهي في الغرب، والروح هي الحقيقة في هذا العالم كله"[٢]. فالذي عرف هذا جيدا يستطيع السيطرة على نفسه، وهو الذي يسمى سواراج (Sav Raj) المسيطر على نفسه. أما الذي لا يفهم هذا فإنه يعرف بـــ انياراج (Anya Raj). فالأول يستطيع أن يحرر نفسه ويحصل الخلاص، أما الآخر فلا.

(1) *A Dictionary of Hinduism*, opp. Cit, p.194
(2) *Khandogya Upanishad*, vol.11 p.123

نستطيع أن نعرف من هذه القصة، أن علم نارادا كان يشتمل على الظاهر أو ظاهر الأشياء والأمور مثل الاسم والشكل (Name & Form)، بينما لم تكن لديه المعرفة المباشرة لباطن الأشياء حتى ينال الخلاص. ولذلك ترى الأبانيشادات أنه لا يمكن الحصول على الخلاص عن طريق العمل فقط. حسب ما ورد في منداكا ابانيشاد: "إن هذه الروح لا يمكن نيلها عن طريق التعليم أو الحواس(١). وعندما يتطهر الإنسان وأفكاره من هذه الأوساخ، أي أوساخ العواطف والشهوات فهنا تتلألأ الحقيقة المطلقة الموجودة فيه وفي الخارج(٢). إذاً الانطلاق أو موكشا أو مكتي يعني في الابانيشادات الحالة اللامحدودة التي ينالها الإنسان، عندما يعرف حقيقتها وهكذا يصير برهمان (Brahman). أما الإنسان العاقل الحكيم الذي عرف هذه الحقيقة، فإنه يستطيع أن ينال حالة الحقيقة المطلقة ويصير برهمان، ولا يجد أمرا يعيق وصوله إلى هدفه النهائي(٣). ثم تقرر الديانة الهندوسية أن الإنسان عندما يصل إلى هذه الحالة أي معرفة الروح فإنه يملك نفسه ويسيطر عليها(٤). إذاً تميز الابانيشادات تمييزا واضحا وبارزا بين المعرفة والجهل. والناس عادة يعيشون في حالة الجهل والوهم. والمعرفة تعني معرفة الروح في ابانيشادات هي التي تكون الخلاص، وهذه المعرفة لا تعني إلا "استعادة الهوية المفقودة" وكأن الإنسان يستعيد الحقيقة الموجودة(٥) على تعبير بال ديوسن (Paul Dussen).

فيقول: إن الخلاص لا يتأثر بمعرفة آتمان وإنما يكمن في هذه المعرفة والخلاص ليست بنتيجة أو أثر من آثار هذه المعرفة، وإنما هذه المعرفة هي الخلاص"(٦).

هنا عرفنا أن المعرفة هي الوسيلة الأساسية التي توصل الإنسان إلى هدفه النهائي. ونجد منداكا ابانيشاد (Mundaka Upanishad) قد قسمت المعرفة إلى قسمين:

أولا: معرفة الفيدات وهذه المعرفة هي المعرفة الدنيا (Lower).

---

(1) *Mundaka Upanishad*, vol.15, p.39
(2) Ibid, p.39
(3) *A History of Indian Philosophy*, Radha Krishnan, p.58
(4) *Hinduism*, A C Boquet, p. 52
(5) *The Philosophy of Upanishads*, T & T Clark and George Street, 1906, p. 334
(6) Ibid, p.345

ثانيا: المعرفة المتعالية وهي التي عن طريقها يصل الإنسان إلى الحقيقة المطلقة. ويقول منداكا ابانيشاد: "إن الروح لا يمكن معرفتها عن طريق الفيدات ولا عن طريق الفهم والتعمق، ولا بالتعلم، فالذي يختار الروح، يستطيع الوصول إليها بنفسه أو بروحه[١].

إذاً نستطيع أن نستخلص هنا أن الخلاص لا يحصل من التعليمات البارزة في الابانيشادات وإنما يكمن في معرفة الروح، والذي قد نال هذه المعرفة فإنه لن يتعرض لدائرة التناسخ الأزلية، والإنسان العاقل الحكيم لا يضيع حياته في الجهل وإنما يجتهد من أجل تعلم باطن الدين والشرع لكي يصل إلى هدفه النهائي.

٤. ٥: مفهوم الخلاص في بهجاوت كيتا

إن الاطلاع على بهجاوت كيتا (Bhagavat Gita) يدل على أنه كتاب يتحدث عن الإله وطبيعته، الروح، والكون المادي وعلاقته بالإله. كما انه يتحدث عن الطرق التي تؤدي إلى الخلاص. وطريق كارما (Karma) وتسمى بكارما مرجا (Karma Mrga)، وطريق المعرفة جنانا مرجا (Janan Marga)، وطريق عبادة الإله بهكتي مرجا(Bhakti Marga). وتقريبا نجد جميع العناصر الدينية تناقش في هذا الكتاب مثل برهمان (Brahman) كحقيقة مطلقة، والروح الفردي والكلي، ثم الأعمال والتناسخ والخلاص أو الفلاح الأخروي.

فنجد أن الإله كرشنا يوضح هذه الأمور كلها لأرجونا عن طريق المحاورة أو الحوار. فمثلا يبين له حقيقة الخلاص قائلا: "إن الخلاص ذروة معرفة برهما. لابد وأن تتعلم مني يا ابن كنتي (Kunti) كيف أن الذي حصل على الخلاص فقد نال (Brahma) وهو ذروة معرفة برهما"[٢]. وحسب الشرح أن الخلاص والكمال التام لا يمكن أن يحصل

(1) *Mundaka Upanishad*, vol. 15 p. 40, and see also *The Doctrine of Liberation In Indian Religions*, p. 139
(2) *Bhagvat Gita*, vol. 8, p. 127

إلا عن طريق المعرفة، أي معرفة الروح كما ورد في الابانيشادات حول مفهوم الخلاص[١]. وهذه المعرفة تخص معرفة الروح العظمى أو الإله، فورد في بهجاوت كيتا: "إن الذي عرفني بأني غير مخلوق، لا أول لي ولا آخر وأنا الإله العظيم، الرب الأعلى لهذا الكون، لا عيب فيّ ولا نقص، فإن هذا الإنسان يستطيع التحرر من الذنوب كلها"[٢]. إذاً المعرفة الحقة هي معرفة الإله، وطريق الإله وبهذه المعرفة يستحق الإنسان الخلاص.

إن السمة البارزة لهذا الكتاب بأنه يوضح الطرق الأربعة للهندوسي للحصول على الخلاص. فيناقش هذه الطرق كما وردت في الابانيشادات كذلك ويحاول الانسجام بينها. كما أن بهجاوت كيتا يرى أن هذه الطرق كلها تتفاوت حسب طبيعة الناس في عقولهم وميولهم. فالذي يميل إلى التفلسف يختار طريق المعرفة والذي يريد العمل يلجأ إلى القيام بالواجبات الدينية وهكذا. ويؤيد النص ذلك قائلا: "إن البعض بالتأمل يرون الروح في الروح، والآخرون عن طريق سماكهيا يوجا (Samakhya Yoga)، والآخرون عن طريق كارما يوجا (Karma Yoga) بينما بعض الناس لا يعرفون (هذه الطرق) فهم يميلون إلى التأمل والتفكر وهؤلاء كلهم يستطيعون عبور بحر الموت"[٣].

والآن يجدر بنا الاطلاع على هذه الطرق التي ورد ذكرها في بهجاوت كيتا التي تساعد الإنسان في الحصول على الخلاص.

طريق المعرفة أو جنانا يوجا (Janana yoga)

إن الأبانيشادات تهتم ببيان أهمية المعرفة من أجل الحصول على الخلاص. وتتفق بهجاوت كيتا مع الأبانيشادات في هذا الأمر. فنجد أن الإله كرشنا يبين مدى أهمية المعرفة في هذا الكتاب لأرجونا. فيقول له: "مهما اكتسبت من السيئات، فإنك إذا عرفتني، تستطيع أن تعبر بحر الحياة الفانية إلى الحياة الأبدية"[٤]. ويقول كذلك: "إن الذين

(1) Ibid, p. 127n
(2) Ibid, p. 166
(3) Ibid, p.105
(4) *Bhagvat Gita*, vol. 8, p. 59

تطهروا من الذنوب والسيئات عن طريق المعرفة فإنهم قد نالوا الإله (الخلاص)" [(١)].

إذاً هذه المعرفة تضمن الخلاص للإنسان، وتنجيه من السيئات والآثار التي تترتب على هذه السيئات. وهي الطريق إلى الحقيقة المطلقة. وفى بهجاوت كيتا أن هذه المعرفة تقضي على الجهل والوهم الذي يضل الإنسان، كما أنها تقضي على الآلام ومصائب الإنسان كذلك. فيقول بهجاوت كيتا في هذا الصدد: "إن الذي نال المعرفة فقد نال السعادة المتعالية"[(٢)]. وهذه المعرفة هي معرفة الروح الكلي وعلاقتها بالروح الجزئي حتى يستطيع الإنسان أن يصل إلى الحقيقة المطلقة لهذا الكون[(٣)]. ويؤيد منوسمرتي ذلك قائلا: "إذا سأل سائل عن أعظم الأعمال لفلاح الإنسان، فالجواب أن علم الروح هو خيرها، لأنه هو أول العلوم، ولأن الحياة الأبدية تكتسب به، وعلم الروح هو خير وسيلة من بين الأعمال الستة المذكورة في الويد، للحصول على المسرات في هذه الحياة، والحياة الأخروية"[(٤)].

إذاً طريق المعرفة من الطرق في الديانة الهندوسية التي تكفل الفلاح الأخروي للإنسان، والمعرفة تمحو سيئاته وتساعده من أجل الوصول إلى حقيقة نفسه وحقيقة هذا الكون المادي.

طريق العمل أو كارما يوجا (Karma yoga)

إن بهجاوت كيتا يقدم طريقا آخر للحصول على الخلاص، ألا وهو طريق العمل ولا يعني ذلك أن بهجاوت كيتا لا يدعو إلى نبذ العمل وإنما عدم الترابط بأي شيء، والمراد به أن يقوم الإنسان بأعمال معنية بدون أن يربط هذه الأعمال بالنتائج المترتبة عليها. فلا يجوز للإنسان أن يبالي بالآثار أو النتائج المترتبة على هذه الأعمال لأن ذلك

---

(1) Ibid
(2) Ibid, p. 63
(3) *Worship*, Jean Holm, p. 72, and see also
The Doctrine of Liberation in Indian Religion, Muni Shivkumar, p. 144
(4) منوسمرتي، ترجمة إحسان حقي، ص: ٦٩٥

يؤدي إلى الرغبة، والرغبة تورث اليأس واليأس يؤدي إلى الألم. فإذا قام الإنسان بالعمل من أجل العمل فقط ولا يكترث بالنتائج المترتبة عليه فبهذا يستطيع أن يتخلص من سلسلة الألم[١]. وفي ذلك يقول بهجاوت كيتا: "إن العمل لا يدنسني ولا يلوثني، لأني لا أكترث بالآثار أو النتائج المترتبة على العمل، فالذي عرفني هكذا فإنه لن يربط نفسه بالعمل. والذين عرفوا من الناس –قديما– وقاموا بالعمل فإنهم قد نالوا الخلاص وحصلوا على الفوز. فعليك اتباع سلوكهم في هذا الصدد"[٢].

إذاً يستطيع الإنسان أن يتخلص من سيئاته إذا اتبع هذا السلوك. ولذلك نجد بهجاوت كيتا حافلا ببيان هذه العقيدة، وينبه إليها في كل مناسبة، فمثلا نجد في بداية الباب الخامس من هذا الكتاب المقدس حيث يسأل أرجونا الإله كرشنا ويقول: "إنك قد قمت بمدح نكران الذات، ومواصلة العمل، فلابد أن توضح لي أيهما أحسن؟ يرد عليه الإله كرشنا فيقول: "نكران الذات والزهد، ومواصلة العمل كلاهما يقودان إلى السعادة، ولكن مواصلة العمل أحسن من الزهد... والذي يفهم ذلك يجد المكافأة في شكل التحرر من الآلام والمصائب""[٣].

ونجد الإله كرشنا ينصح أرجونا عندما تردد أرجونا في الحرب من القيام بالواجبات الخاصة به وبطبقـــته، فقال له الإله كرشنا إنه يجب عليك القيام بعملك دون أدنى تفكير في المكافأة المترتبة على هذا العمل"[٤].

إذاً نستخلص من هذه النصوص –في بهجاوت كيتا– أن العمل دون أن يطمع الإنسان في الجزاء المترتب عليه أيضا يورث السعادة والفلاح والخلاص للإنسان ثم هناك طريق ثالث لنيل الخلاص وهو طريق العبادة.

---

(1) *Worship*, Jean Holm, p.71
(2) *Bhagvat Gita*, vol. 8, p. 59
(3) Ibid, p. 63
(4) Ibid, p. 47, and see also *Sin and Salvation In The World Religions*, Harald Coward, p. 102

العبادة أو بهكتي مرجا (Bhakti Marga)

إن طريق العبادة مثل طريق العمل والمعرفة، وهو طريق ورد ذكره في بهجاوت كيتا. وهذا الطريق يتطلب من الناس القيام بالواجبات الدينية مثل الطقوس والأدعية ولابد من القيام بها بإخلاص وتفان. وهذا الإخلاص والحب للإله يؤدي إلى محو السيئات والمادة الكارمية خاصة حتى يحصل الإنسان على الخلاص. ويرى بهجاوت كيتا أن الإنسان العاقل هو الذي يقوم بعمله بإخلاص وتفان(١). والذي في قلبه إخلاص عندما يقوم بعباداته فإنه سرعان ما يجد نفسه (روحه) في نفسه ويصل إلى الحقيقة(٢). والإنسان المخلص في عباداته، والذي يهتم بالقيام بواجباته يحصل على الاطمئنان العقلي والروحي، والسكينة التي تورث الخلاص النهائي، فهو إنسان يندمج في ذات الإله(٣). هنا نجد أن الاندماج في الحقيقة المطلقة يترتب على الإخلاص في العبادة. وهذا هو مرام الهندوسي ومقصوده. وهذا الإخلاص يذهب سيئات الإنسان كذلك حيث ورد في الكتاب نفسه: "إن الإخلاص في العبادة يؤدي إلى محو السيئات، والاطمئنان العقلي والروحي، ويستطيع أن يحصل على السعادة المتعالية بسهولة، ويندمج في الحقيقة المطلقة (برهما)" (٤). وحسب النص الآخر: "إن الذي يركز ذهنه عليّ ويفهم حقيقتي ويعرفني، فإنك لا شك ستأتي إليّ"(٥).

ثم نجد أهمية لكلمة اوم (Om) فالذي يردد هذه الكلمة مرارا وتكرارا ويعبد الإله بإخلاص فإنه يحصل على الهدف المتعالي، ألا وهو الخلاص(٦).

ويبين بهجاوت كيتا أن هذا الإخلاص يترتب عليه كل الجزاء الذي ورد ذكره في الكتب المقدسة، للأعمال مثل قراءة الفيدات، وتقديم القرابين، والهدايا فيستحق الإنسان الحصول على الجزاء النهائي.

هكذا نستطيع أن نقول في ضوء هذه النصوص إن طريق العبادة، وحب

(1) *Bhagvat Gita*, p. 60
(2) Ibid, p. 62
(3) Ibid, p.70
(4) Ibid, p. 70
(5) Ibid, p. 78
(6) Ibid, p. 79

الإله أيضا من الطرق التي تساعد الهندوسي في الوصول إلى الفلاح الأخروي. ويعتبر هذا الطريق أسهل الطرق وهو مفتوح للكل.

وهنا تجدر الإشارة إلى حقيقة مهمة أخرى وهي أن الإنسان يستطيع أن ينال الخلاص وهو على قيد الحياة كذلك. وهذا ما يسمى بجيون مكتا (Jivan Mukta) أي الإنسان المخلص وهو على قيد الحياة[١].

إذا هذا هو مفهوم الخلاص في بهجاوت كيتا. فالمعرفة، والتأمل، والإخلاص والعبادة من الطرق التي توصل الإنسان إلى هدفه المنشود، ويستطيع الإنسان أن ينال الخلاص وهو على قيد الحياة.

٤ . ٦: طبيعة الخلاص وخصائصه

هنا نجد بعض السمات البارزة للخلاص في الكتب المقدسة التي توضح طبيعته فمثلا إن الخلاص يتسم بالاطمئنان القلبي والروحي للمخلص[٢]. فالإنسان يشعر بالطمأنينة والراحة العقلية والروحية في هذه الحالة، فورد في النص: "إن الذي قد غادره الخوف، والرغبة، فإن هذا الإنسان في الحقيقة قد استطاع التحرر من جميع أشكال (Forma) الحياة. والذي قد عرفني معرفة تامة فقد نال السكينة، والاطمئنان القلبي، وهدفه الخلاص النهائي الأخير"[٣].

إذاً يوضح لنا هذا النص بأن الإنسان المخلص لا خوف عليه ولا يحزن ولا تزعجه الرغبات المؤدية إلى الألم، وإنما يكون هادئا، مطمئن البال، مسرورا بنفسه لأنه قد نال الخلاص.

وهذا الخلاص هو الحقيقة النهائية، لا شيء يوجد بعد هذا الحد حسب

---

(1) *Moksa*, A M Esnoul, Encyclopedia of Religion, Mircea Eliade, vol.10, p.28. and see also
Hindu Psychology, Swami Akhilanandar, p.165

(2) *Bhagvat Gita*, p.69

(3) Ibid, p.67

بهجاوت كيتا[١]. وهناك نص آخر يدل على أن صاحب الخلاص لا خوف عليه ولا يحزن، لأنه قد سيطر على حواسه، فتحرر من قيود الحياة، وصار من المفلحين[٢]. ومن طبيعة الخلاص، أن الخلاص هو (برهمان) أي الحقيقة المطلقة، فالذي نال الخلاص كأنه نال برهمان، وهذا ما يوضحه الإله كرشنا لأرجونا قائلا: "إنني برهمان (Brahman)، إنني الخلاص وأتخلل جميع الموجودات في هذا العالم"[٣].

كذلك يعتبر الخلاص بأنه مصدر السعادة اللامتناهية بالإضافة إلى الاطمئنان القلبي فيقول النص: "إن الذين عرفوا الروح جيدا، والذين ركزوا ذهنهم عليها، وتأملوها تأملا عميقا، فإنهم سينالون الاطمئنان العقلي والروحي، ويدخلون السعادة اللامتناهية التي لم يدخلها أحد من قبل"[٤].

وسمى الخلاص في نص آخر بأنه العالم العظيم، والسر الأبدي. فالذين تحرروا من جميع رغباتهم، قد تحرروا من الأنانية (I-ness)، فإنهم يدخلون العالم العظيم الذي لم يدخله أحد وهو السر الأبدي[٥]. والخلاص طريق صعب المنال، وهو منصب لا أحد يستطيع أن يتصوره أو يدركه[٦]. وورد في نص آخر: "إن الذي فهم بالدقة جميع العناصر، وجميع الخصائص، وجميع الآلهة، وقد ترك الاثم بجانبه، وتحرر من جميع القيود فإنه يحصل على جميع العوالم التي لا عيب فيها"[٧] وهذا هو الخلاص.

إذًا الخلاص في الهندوسية هو السر الأبدي، والعالم العظيم، الذي لا يمكن تصوره والذي حصل على الخلاص فلا خوف عليه ولن يحزن كما انه سينال الحقيقة المطلقة الموجودة في هذا الكون الموجود في جميع الكائنات الحية.

(1) *Bhagvat Gita*, p. 255
(2) Ibid, p. 243
(3) Ibid, p. 306
(4) Ibid, p. 389
(5) Ibid, p. 391
(6) Ibid, p. 317
(7) Ibid

٤ . ٧: مفهوم النجاة في الإسلام

لقد سبق وأن أشرت إلى أن الهندوسية تؤمن بأنه لا خير في الحياة الإنسانية، ولا سعادة في هذا الكون المادي، لأنه سائر إلى الزوال والفناء. ومسرات هذه الحياة هي خدعا وأوهاما لأن الأفراح أخذت مكان الأحزان، وصارالجسد المادي محلا لعاهات ووعاء لسائر الآلام. فاتصفت الطفولة بالضعف والعجز، ولا يأتي الشباب إلا كومضة برق فلا تلبث وأن تختفى. وتجد الشيخوخة طريقا إلى الإنسان بآلامها. ولا يمكن الخلاص منها أي من آلام الحياة إلا بالحصول على موكشا أو الخلاص. وهويتمثل في معرفة الروح عن طريق الروح وإدراكها.

ولو رجعنا إلى الديانة المسيحية -على سبيل المثال- فإنها تربط بين الخطيئة الأصلية التي ارتكبها آدم عليه السلام، ثم توارثت ذريته هذه الخطئية فاقتضت رحمة الله سبحانه وتعالى نجاة وخلاص الإنسانية ومن ثم أرسل ابنه الوحيد اقتضاء لصفة رحمته وعدله. فضحى يسوع بروحه على الصليب فكان مخلصا لبني آدم من خطاياهم. وفي ذلك يقول ابن كموّنة: "ولأجل نجاتنا هبط من السماء، وتجسم من روح القدس وصار إنسانا، وحمل به وولد من مريم البتول، وتألم وصلب في أيام فنطيوس، فيلاطوس، ودفعه وانبعث لثلاثة أيام"(١).

فالإسلام يختلف تماما عن الهندوسية في إيمانها بأن حياة الإنسان عبارة عن الآلام والمصائب فقط، ومصدر هذه الآلام والمصائب هو أعماله في الحياة السابقة. كما أنه لا يتفق مع الديانة المسيحية في اعتقادها بأن ذرية آدم كانت قد توارثت الخطيئة الأصلية، ولذلك صارت بحاجة إلى مخلص يخلصها من هذه الخطيئة لكي تنال الفلاح والخلاص.

فجاء الإسلام لكي يحترم الإنسان وينظر إليه نظرة الخير، فاحترمه وقدّر

---

(1) تنقيح الأبحاث في الملل الثلاث، سعد بن منصور بن كمونة اليهودي، دار الأنصار، القاهرة، ب ط، ب ت، ص ٥٢

مكانه مصداقا لقوله سبحانه وتعالى ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ﴾[١].

فأخبر الله تعالى عن تشريفه لبني آدم وتكريمه إياهم في خلقه لهم على أحسن الهيئات وأكملها كقوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾[٢]. ففضله على الحيوانات في الهيئة ثم جعل له السمع والبصر والفؤاد يفقه بذلك كله ويستطيع التميـــيز بين ما يفيده ويضره. ويستدل بهذه الآية على أفضلية جنس البشر على سائر المخلوقات"[٣].

وليس هذا فحسب، وإنما يقرر الإسلام بأن الإنسان خليفة الله في الأرض وحمله الأمانة دون غيره من المخلوقات والكائنات، وهو تكريم وتشريف سجله القرآن في آياته البينات حيث قال: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ﴾[٤].

فجاء الإنسان إلى هذا الكون مستخلفا فيه من رب العالمين. أما التفاوت في النعم فما ذلك إلا من أجل الابتلاء الذي يبتلي الله به عباده ليميز به المؤمن من الكافر مصداقا لقوله سبحانه وتعالى:

﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَىْءٍ مِّنَ ٱلْخَوْفِ وَٱلْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَنفُسِ وَٱلثَّمَرَٰتِ ۗ وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ O ٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَٰبَتْهُم مُّصِيبَةٌ قَالُوٓا۟ إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ O أُو۟لَٰٓئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَٰتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُهْتَدُونَ﴾[٥].

فالله يبتلي العباد، ويحب الصابرين ويبشرهم بالجنة وهو الخلاص والفوز الأبدي. ولن يتم الفوز والنجاح إلا بعد امتحان كي يعزل الطيب عن الخبيث. كما قال

(1) الإسراء: ٧٠

(2) التين: ٤

(3) تفسير ابن كثير، ابن كثير، ج ٣، ص ٥٢

(4) الأنعام: ١٦٥

(5) البقرة: ١٥٤– ١٥٦

الله سبحانه وتعالى: ﴿مَّا كَانَ ٱللَّهُ لِيَذَرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَآ أَنتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ ۗ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى ٱلْغَيْبِ﴾(١). ولذلك جعل الدنيا دار الابتلاء والفتن حتى يعلم من يشكر ومن يكفر ومن يطيع ومن يعصي، ثم يجازيهم يوم القيامة(٢).

فهكذا ينظر الإسلام إلى الإنسان، والكون، نظرة تفاؤل لا تشاؤم وأكرم الإنسان، واحترمه وجعله خليفة الله في الأرض، ثم خلق التفاوت في النعم لابتلاءه وكل ذلك من أجل فوزه الأبدي وخلاصه الدائم.

وكلما انحرفت الإنسانية فأرسل الله سبحانه وتعالى رسله الكرام من أجل هدايتها، لكي يعيدها إلى فطرتها الأصلية. ولنرى حالة الناس عند بعثة الرسول صلى الله عليه وسلم، وتتمثل في كلام جعفر الطيار الذي ألقاه في بلاط النجاشي، فقال: "يا أيها الملك، كنا قوما أهل جاهلية، نعبد الأصنام، ونأكل الميتة، ونأتي الفواحش، ونقطع الأرحام، ونسيء الجوار، ويأكل القوي منا الضعيف، فكنا على ذلك حتى بعث الله إلينا رسولا منا، نعرف نسبه وأمانته وعفافه، فدعانا إلى الله لنوحده ونعبده، بصدق الحديث، وأداء الأمانة، وصلة الرحم، وحسن الجوار والكف عن المحارم والدماء، ونهانا عن الفواحش، وقول الزور، وأكل مال اليتيم، وقذف المحصنات، وأمرنا أن نعبدالله وحده لا نشرك به شيئا، وأمرنا بالصلاة والزكاة والصيام"(٣).

وهكذا جاء الإسلام لكي يعيد الإنسانية إلى فطرتها النقية، بعد أن حدث الانحراف فيه. مصداقا لقوله سبحانه وتعالى: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾(٤).

---

(1) آل عمران: ١٧٩

(2) أصول الدين الإسلامي، الشيخ محمد بن إبراهيم التويجري، دار العاصمة للنشر والتوزيع، السعودية، ط ١، ١٤١٤هـ، ص ١٥٥

(3) السيرة النبوية، لابن هشام، حققها وضبطها وشرحها مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، عبدالحفيظ شلبي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ج ١، ص٣٦٠- ٣٦١

(4) الروم: ٣٠

والمراد بالفطرة هنا قابلية الإنسان واستعداده لقبول الحق، فإن الله خلق الناس على فطرته التي هي عبارة عن قبولهم للحق وتمكنهم من إدراكه أو عن ملة الإسلام من موجبات لزومها والتمسك بها[(١)].

إذاً فطرة الإنسان هي فطرة صافية ونقية وقابلة لإدراك الحق ومستعدة لقبوله. وهكذا يختلف الإسلام عن الهندوسية والمسيحية في نظرته للإنسان والكون المادي. ويريد تحقيق الخلاص والفوز، والفلاح للإنسان.

٤. ٨: النجاة في ضوء القرآن

إن القرآن الكريم قد استخدم كلمات عديدة تدل على خلاص الإنسان وفوزه في الحياة الأخروية. وهي الفلاح، والفوز، والنجاة، والهدى. ويقرر عند ذكر ورود هذه الكلمات بأن فلاح الإنسان، وفوزه في الحياة الأخروية يعتمد على القيام بالأعمال الصالحة وفق القواعد والضوابط الشرعية المستمدة من القرآن والسنة. ويتضح ذلك من خلال الآيات التالية:

– الفلاح

قوله تعالى: ﴿قَدۡ أَفۡلَحَ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ O ٱلَّذِينَ هُمۡ فِي صَلَاتِهِمۡ خَٰشِعُونَ﴾[(٢)].

﴿وَٱبۡتَغُواْ مِن فَضۡلِ ٱللَّهِ وَٱذۡكُرُواْ ٱللَّهَ كَثِيرٗا لَّعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾[(٣)].

﴿وَيَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ﴾[(٤)].

---

(1) جامع البيان من تأويل آي القرآن، ابن جرير الطبري، ضبط وتعليق محمود شاكر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط ١، ٢٠٠١م، ج ٢١، ص ٤٦

(2) المؤمنون: ١– ٢

(3) الجمعة: ١٠

(4) آل عمران: ١٠٤

﴿فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾(1).

وهناك آيات أخرى، ذكرت منها البعض على سبيل المثال. فهذه الآيات تدل على ربط فلاح الإنسان بالأعمال الصالحة والإيمان بالله، مصداقا لقوله سبحانه وتعالى في سورة البقرة: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾(2).

فوردت صفات الـــمفلحين في الآيات السابقة وهي أنهم يؤمنون بالغيب، أي بـــما لا يتناوله حسهم كـــذاته تعالى، وملائكته، والجنة، والنار، والعرش، والكرسي ونحوها. والذين يؤمنون بالكتب المنـــزلة السابقة، والكتاب الذي أوحي إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ألا وهو القرآن. وهم يؤمنون باليوم الآخر. فـــ ﴿أُوْلَٰٓئِكَ﴾ أي المتصفون بـــما تقدم ﴿عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ﴾ أي على نور من ربهم وبرهان واستقامة وسداد بتسديده إياهم وتوفيقه لهم ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ أي المنجون المدركون ما طلبوا عند الله –بإيمانهم– من الفوز بالثواب، والخلود في الجنات، والنجاة بما أعده الله لأعدائه من العقاب(3).

فهذا هو مفهوم الفلاح في الإسلام وهو يشتمل على حصول الثواب، والخلود في الجنات والنجاة من النار. وليس النجاة من آلام الحياة ومصائبها فقط كما ترى الديانة الهندوسية. وإنما يركز الإسلام على تطهر النفوس من أدران الشرك والمعاصي من أجل الفوز بالفلاح في الحياة الأخروية، حيث ورد في سورة الأعلى ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّىٰ﴾(4). "أي فاز وظفر من تطهر من دنس الشرك والمعاصي، وعمل بما أمره الله به"(5).

---

(1) المؤمنون: ١٠٢

(2) البقرة: ٥

(3) محاسن التأويل، محمد جمال الدين القاسمي، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط ١٩٩٤م، ج ١، ص ٢٤١

(4) الأعلى: ١٤

(5) محاسن التأويل، محمد جمال الدين القاسمي، ج ١٧، ص ٣٠٩

– الفوز

تعبير آخر، أو كلمة أخرى وردت في القرآن الكريم وتدل على الخلاص، كما جاء في قوله سبحانه وتعالى: ﴿فَمَن زُحْزِحَ عَنِ ٱلنَّارِ وَأُدْخِلَ ٱلْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ ۗ وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا مَتَٰعُ ٱلْغُرُورِ﴾[1].

أي من جنب النار ونجا منها وأدخل الجنة، فقد فاز كل الفوز. كما ورد في الحديث، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من أحب أن يزحزح عن النار ويدخل الجنة فلتدركه منيته وهو يؤمن بالله واليوم الآخر وليأت إلى الناس ما يحب أن يؤتى إليه"[2]. إذاً الإيمان بالله واليوم الآخر وأن يحب الإنسان للآخرين ما يحب لنفسه من مستلزمات الفوز بالجنة في الحياة الأخروية، بل والخلود فيها كما ورد في قوله تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ ۚ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۚ وَذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾[3]. وقد دلت الآية على أن من أطاع الله ورسوله، وقام بالأعمال الصالحة، فيدخله الله جنات تجري من تحت شجرها ومساكنها أنهار، فيجدون الخلود هناك أي لا يموتون ولا يخرجون، وهذه هي النجاة الوافرة بالجنة[4].

وفي الحقيقة إن المؤمن الذي يؤمن باليوم الآخر، ويعرف أن حياته في الدنيا مقدمة لحياته الأخرى التي ينتقل إليها بالموت، وأن عليه أن يعمل الصالحات، ويتجنب السيئات حتى يفوز برضا ربه، ويدخل الجنة ذات النعيم المقيم الخالد. أو حتى ينجو من النار التي أعدها للعصاة الكافرين. وهذا هو الخلاص أو الفوز أو الفلاح الذي يناله الإنسان في الحياة الأخروية.

---

(1) آل عمران: ١٨٥

(2) تفسير ابن كثير، ابن كثير، ج ١، ص ٤٣٥

(3) النساء: ١٣

(4) محاسن التأويل، محمد جمال الدين القاسمي، ج ٥، ص ٢٤٤

٤ . ٩: النجاة في الحديث الشريف

إذا كان القرآن الكريم يرى أن فلاح الإنسان وفوزه يكمن في نجاته من النار وفوزه بالجنة، والخلود فيها فإن الحديث الشريف يؤيده في هذا الصدد، حيث ورد في الـــحديث عن طلحـــة بن عبيدالله (ت ٣٦هـــ)(١) يقول: جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من أهـــل نجد ثائر الرأس نسمع دويّ صوته ولا نفقه ما يقول حتى دنا فإذا هو يسأل عن الإسلام، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "خمس صلوات في اليوم والليلة". فقال: هل عليّ غيرها؟ قال: "لا، إلا أن تطوع". قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "وصيام رمضان". قال: هل عليّ غيرها؟ قال: "لا، إلا أن تطوع". وذكر له رسول الله صلى الله عليه وسلم الزكاة، قال: هل عليّ غيـــرها؟ قال: لا، إلا أن تطوع. قال: فأدبر الرجل وهو يقول: والله لا أزيد على هذا ولا أنقص. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أفلح إن صدق"(٢).

وقد ربط الحديث بين الزهد والفلاح الأخروي حيث ورد في حديث الرسول صلى الله عليه وسلم عن عبدالله بن عمرو(٣) أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "قد أفلح من أسلم ورزق كفافا وقنّعه الله"(٤).

ونجد العلاقة بين الفلاح الأخروي والاعتاق، وهو العمل الصالح الذي

(1) هو طلحة بن عبيد الله بن عثمان القرشي التيمي، أبو محمد أحد العشرة، وأحد الثمانية الذين سبقوا إلى الإسلام، وأحد الخمسة الذين أسلموا على يد أبي بكر، وأحد الستة أصحاب الشورى. روى عن النبي صلى الله عليه وسلم، قتل يوم الجمل سنة ست وثلاثين من الهجرة. انظر: الإصابة، ٣/ ٥٢٩- ٥٣٢.

(2) صحيح البخاري، للبخاري، كتاب الإيمان، باب الزكاة من الإسلام، رقم الحديث ٤٧، ص ١١

(3) هو عبدالله بن عمرو بن العاص بن وائل القرشي السهمي أبو محمد، وقيل: أبو عبدالرحمن، أسلم قبل أبيه. وكان فاضلا حافظا عالما قرأ الكتاب، واستأذن النبي صلى الله عليه وسلم في أن يكتب حديثه فأذن له. اختلف في وفاته، فقيل: سنة ثلاث وستين، وقيل: سنة سبع، وقيل: ثلاث، وقيل: خمس، وقيل سنة خمس وخمسين. والله أعلم. انظر: الاستيعاب، ٣/ ٩٥٦- ٩٥٩.

(4) جامع الترمذي، كتاب الزهد، باب ما جاء في الكفاف والصبر عليه، رقم الحديث ٢٣٤٨، ص ٥٣٦

يؤدي إلى نيل الإنسان فوزه في الآخرة حيث ورد في الحديث الشريف عن أبي أمامة (ت ٨٦هـ)[1] وغيره من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قال: أيما امرئ مسلم أعتق امرأ مسلما كان فكاكه من النار يجزئ كل عضو منه عضوا منه، وأيما امرئ مسلم أعتق امرأتين مسلمتين كانتا فكاكه من النار يجزئ كل عضو منهما عضوا منه، وأيما امرأة مسلمة أعتقت امرأة مسلمة كانت فكاكها من النار، يجزئ كل عضو منها عضوا منها"[2].

وفي الحقيقة إن الإسلام لا يتفق مع الهندوسية في هذه العقائد الضالة، ولعل بعض الناس يشيرون إلى كلام الصوفية هنا، معتقدين أنهم قد قالوا وآمنوا بوحدة الوجود أو الحلول والاتحاد.

فلبيان الحقيقة الناصعة أود أن أورد نبذاً من كلام الصوفية لكي تثبت براءتهم مما اتهموا به من القول بالحلول والاتحاد. فمازال العلماء ومحققو الصوفية يبينون بطلان القول بالحلول والاتحاد، وينبهون على فساده، ويحذرون من ضلاله. فقال الشيخ محي الدين ابن عربي (ت ٦٣٨هـ)[3] رحمه الله في كتابه "الفتوحات المكية": "تعالى أن تحله الحوادث أو يحلها"[4].

---

(1) أبو أمامة هو صُدَيّ (بالتصغير) بن عجلان الباهلي، سكن حمص من الشام، وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم فأكثر. وتوفي سنة ست وثمانين. وقيل: سنة إحدى. انظر: الإصابة، ٣/ ٤١٩- ٤٢٠.

(2) جامع الترمذي، كتاب النذور والأيمان، باب ما جاء في فضل من أعتق، رقم الحديث، ١٥٤٧، ص ٣٧٥

(3) محيي الدين ابن العربي هو أبوبكر محمد بن علي الطائي، نـزيل دمشق. وكان ذكيا كثير العلم، كتب الإنشاء لبعض الأمراء بالمغرب، ثم تزهد وتفرد، وعلق شيئا كثيرا في تصوف أهل الوحدة. من أردإ تواليفه كتاب الفصوص، وقد عظمه جماعة. توفي سنة ثمان وثلاثين وستمائة. انظر: سير أعلام النبلاء، ٢٣/ ٤٩.

(4) الفتوحات المكية، تحقيق وتقديم د/ عثمان يحيى، د/ إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ٢، ١٩٨٥م، ج ١، ص ١٦٤

ويرى العلامة ابن قيم الجوزيه (ت ٧٥١هـــ) رحمه الله تعالى في كتابه مدارج السالكين شرح منازل السائرين: "الدرجة الثالثة من درجات الفناء فناء خواص الأولياء والأئمة المقربين، وهو الفناء عن إرادة السوى، شائما برق الفناء عن إرادة ما سواه، سالكًا سبيل الجمع على ما يحبه ويرضاه، فانيا بمراد محبوبه عن مراده هو من محبوبه، فضلا عن إرادة غيره، قد اتحد مراده بمراد محبوبه أعني المراد الديني الأمري، لا المراد الكوني القدري، فصار المرادان واحدا... ثم قال: وليس في العقل اتحاد صحيح إلا هذا، والاتحاد في العلم والخبر"[١].

ثم قال في موضع آخر وهو يدحض فكرة الحلول والاتحاد والفناء قائلا: "وإن كان مستمرا للفناء العالي، وهو الفناء عن إرادة السوى، لم يبق في قلبه مراد يزاحم مراده الديني الشرعي النبوي القرآني، بل يتحد المرادان، فيصير مراد الرب تعالى هو مراد العبد، وهذه حقيقة المحبة الخالصة، وفيها يكون الاتحاد الصحيح، وهو الاتحاد في المراد، لا في المريد ولا في الإرادة"[٢].

ثم نجد ابن تيمية (ت ٧٢٨هـــ) رحمه الله يبرئ ساحة الصوفية من تهمه القول بالاتحاد حيث يؤول كلامهم تأويلا يتفق مع القرآن والسنة. فقد قال في فتاويه: "ليس أحد من أهل المعرفة بالله يعتقد حلول الرب تعالى به أو بغيره من المخلوقات، ولا اتحاده به، وإن سُمع شيء من ذلك منقول عن بعض أكابر الشيوخ فكثير منه مكذوب اختلقه الأفاكون من الاتحادية المباحية الذين أضلهم الشيطان وألحقهم بالطائفة النصرانية"[٣].

إذاً نستطيع أن نقول بأن الإسلام لا يؤمن بعقيدة اتحاد الحقيقة الفردية في

(1) مدارج السالكين، دارإحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٩م، ص١٢٣

(2) المصدر السابق، ص ٣٥٤

(3) مجموع فتاوى ابن تيمية، قسم التصوف، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، ١٩٩١م، ج ١١، ص ٧٤

الحقيقة العظمى، وقد حاولت أن أقتبس من كلام العلماء من أجل توضيح هذا الموقف، حيث لا توجد هذه العقيدة في الإسلام.

أما عقيدة **وحدة الوجود** فالمراد بها أن الوجود واحد، وهو الحق تعالى. وهذا يحتمل معنيين: المعنى الحق، والكفر. فالقائلون بهذه العقيدة فريقان:

١- الفريق الأول

الذين قالوا باتحاد الحق بالخلق، وأنه لا شيء في هذا الوجود سوى الحق، وأن الكل هو، وهو الكل، وأنه عين الأشياء. فهذا كفر صريح.

٢- الفريق الثاني

قالوا ببطلان ما ذكر، وإنما أرادوا بوحدة الوجود، وحدة الوجود الأزلي القديم، وهو الحق سبحانه وتعالى. فهو لا شك واحد منــــزه عن التعدد. وما قصدوا بكلامهم الوجود الفرضي المتعدد وهو الكون الحادث نظرا لأن وجوده مجازي، فالكون معدوم في نفسه، هالك وفان[1].

إذاً نستطيع أن نقول إن هذا الكلام لا يوحي إلى ما تقصده الهندوسية حين تجعل الكائنات والمخلوقات عين الخالق وتقول بوحدة الوجود، وكذلك لا نجد عقيدة الاتحاد أي اتحاد الأرواح أو اتحاد الإنسان مع الإله حسب الهندوسية، وإنما اتحاد المرادين أي لا يعمل العبد إلا وفق إرادة الله سبحانه وتعالى ويتضح ذلك من كلام علماء الإسلام.

وفي الحقيقة إن المؤمن باليوم الآخر يعمل الصالحات، ولا ينوي نية سيئة تغضب ربه، وتوقعه في نار جهنم، وتحرق من نعيم الجنة. فنجده صادق الوعد، وفيا بالعهد، حافظا للأمانة، آمرا بالمعروف، ناهيا عن المنكر يسعى في الخير، ويقاوم الشر، لا يغش ولا يخدع، يأكل من عمله، لا يسرق ولا يقتل، ولا يزني، ولا يغتاب لأنه يريد الفوز بالجنة والنجاة من النار. وكل هذه الأعمال الصالحة تعتبر وسيلة من وسائل الحصول على الخلاص الأخروي في الإسلام.

(1) حقائق عن التصوف، الشيخ عبدالقادر عيسى، ب ن، ب ط، ب ت، ص ٥٥٥

٤ . ١٠: تعقيب على مفهوم الخلاص بين الهندوسية والإسلام

بعد عرضنا لمفهوم الخلاص في الديانة الهندوسية والإسلام يمكن أن نخرج بالنتائج التالية:

أولا: إن الديانة الهندوسية تتفق مع الإسلام في إيمانها بالخلاص في الحياة الأخروية، فالإنسان يسعى في هذه الحياة من أجل الفوز بالخلاص.

ثانيا: إلا أنها تختلف عن الإسلام في طبيعة الخلاص، حيث يرى أن الخلاص يعني القضاء على الرغبات والشهوات حتى لا يخضع الإنسان للتناسخ مرارا وتكرارا، بينما الخلاص في الإسلام يركز على النجاة من النار، والفوز بالجنة والخلود فيها.

ثالثا: إن الهندوسية تتفق مع الإسلام حين تجعل العمل (كارما مرجا) والعبادة (بهكتي مرجا) وسيلة من وسائل الخلاص. فالأعمال الصالحة مثل دراسة الفيدات، وتقديم القرابين، والقيام بالطقوس الشرعية بمناسبات مختلفة، ولكنها تختلف مع الإسلام عندما تجعل معرفة الروح الجزئي وعلاقته بالروح الكلي والاتحاد مع الإله أيضا وسيلة من وسائل الخلاص في الحياة الأخروية. بينما يحث الإسلام على الإيمان بالله وباليوم الآخر والقيام بالأعمال الصالحة وفق القواعد والضوابط الشرعية مثل أداء الصلاة، وإيتاء الزكاة، والحج وغيرها من العبادات تعتبر وسيلة الخلاص والنجاة في الحياة الأخروية، لا معرفة النفس وعلاقتها بالله وغيرها من الأمور، بل إن القرآن والحديث نبّه المسلمين إلى ما هو أنفع لهم في حياتهم الدنياوية والأخروية.

رابعا: إذا كانت الهندوسية تراعي طبيعة الناس وتفاوتهم في عقولهم

وميولهم وتقدم لهم طرقا تناسب هذه الطبيعة والميول للحصول على الفوز الأخروي. فإن الإسلام يتفق معها في هذه الجزئية، حيث نجد أن مبدأ القيام بالأعمال الصالحة يشتمل على العديد من الأعمال، مثل الإنفاق في سبيل الله، وأداء الصلوات الواجبة ثم النافلة لمن يريد، تلاوة القرآن الكريم وغيرها من الأعمال التي تناسب طبيعة الناس وميولهم. لأن الله لا يكلف نفسا إلا وسعها.

خامسا: إن الهندوسية تؤمن **بوحدة الوجود،** كما لاحظنا من مبحث جيوآتما (Jivatma) والروح الكلي (Parrmatma). فتعتقد أنه لا فرق بين الروح الفردي والكلي أو الحقيقة العظمى. وكما أنها تقول **بالحلول والاتحاد** بمعنى أن الإله قد حل في جميع أجزاء الكون، في البحار، والجبال، والصخور، والأشجار، والحيوان... الخ، أو بمعنى أن الخالق عين المخلوق. فكل الموجودات المحسوسة والمشاهدة في هذا الكون هي ذات الإله وعينه.

المبحث الخامس

٥- فكرة الخلود في الهندوسية

إن عقيدة الخلود تحتل مكانة كبيرة في نصوص الديانة الهندوسية. وفي الحقيقة قد لا يكاد يوجد دين من الأديان، إلا ويتحدث عن الموت، والخلود، أو الحياة والموت، لما لهذه الفكرة من أهمية بالغة. وحتى الفلاسفة قد شغلت بالهم هذه العقيدة حيث فكروا في الأرواح، وبحثوا عن طبيعتها وجوهرها، ثم ناقشوا مصيرها بعد الموت، وكيفية طبيعة هذه الحياة[١]. ابتداء بأفلاطون الذي تحدث عن الأرواح، وأثبت وجودها، كما أنه تحدث عن ماهية النفس وطبيعتها وكيف الها تواصل رحلتها وتتصف بالخلود في الحياة الأخروية[٢].

والهندوسية تؤمن بهذه العقيدة إيمانا جازما كذلك. فلذلك نجد أن التيارات الإيمانية أو الروحية في الهندوسية تناولت هذه العقيدة وشرحت وحللت جزئياها مثل الروح، والنفس، وطبيعتها، وعلاقتها بالبدن، ثم كيفية هذه العلاقة بالإضافة إلى مصير النفس بعد الموت، لا الخلود فمثلا نجد كالها ابانيشاد يتحدث عن الموت والخلود فيقول:

يا إلهي أرشدني من اللاحقيقة إلى الحقيقة
ومن الظلام إلى النور
ومن الموت إلى الخلود[٣]

إذاً يشير هذا النص إلى رحلة الإنسان من مرحلة الموت إلى الخلود، كما أنه يبين أن الهندوسية لا تعني بالموت الانعدام التام، وإنما الموت عبارة عن المرحلة المهمة في حياة الإنسان، ومن هنا سينتقل إلى عالم آخر لكي ينال الخلود. وفي نص آخر من

---

(1) *An Introduction to Philosophy of Religion*, William J. Abraham, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1985, P.202.

(2) *Republic, Plato*, Translated by Paul Shorey, Harvard University Press, London, Ed.4, 1970, P.313.

(3) *Katha Upanishad*, part-II, Vol.15, P.84

الأبانيشادات نفسه يخاطب المخاطب الموت –وهي إله– فيقول: "يا أيها الموت، أنت تعرفين القرابين النارية التي تقود الإنسان إلى الجنة، اذكري لي ما هي، وإنني أؤمن بها، وهي التي توصل إلى عالم الجنة وتوصل إلى الخلود"(١).

ثم قصة ناسيكتاس (Naciketas) الطويلة التي تلقي الأضواء على فكرة الخلود في هذه الديانة، وتتحدث عن طبيعة الخلود بالإضافة إلى الحالات المرتبطة به، كما أنها تشرح طبيعة القرابين النارية والبركة والنعم التي تترتب على هذه القرابين.

وحسب هذه القصة إن الابن برهمان غضب منه أبوه، وطلب منه أن يذهب إلى الموت. فذهب إلى بيت ياما ولكنه لم يجده. فبقى ناسيكتاس هناك لمدة ثلاثة أيام.

عندما رجع ياما فشعر بالندامة حيث لم يستطع أن يوقر ضيفه البرهمن، وأخبره بأنه يستطيع أن يهدي إليه ثلاث هدايا عوضا عن عدم استقبال ضيفه.

فطلب منه ناسيكتاس، أولاً بأنه يريد أن يرجع إلى بيته وأسرته حيا، والسؤال الثاني كان يخص الأعمال الصالحة، فسأله كيف أن الأعمال الصالحة لا تنفد؟ والسؤال الثالث كان يخص كيف يمكن السيطرة على الموت؟ فبين له ياما القرابين النارية هي التي تبارك في عمر وأعمال الإنسان ويستطيع أن يفوز بالخلود وأنها تفيد الإنسان حتى بعد الموت(٢).

هنا يقول شارح كاٹها ابانيشاد إن بيت ياما (Yama) كان يعتبر إحدى الجنات الموجودة في الشمس، ولم يكن من الممكن للإنسان أن يصل إلى هذه الجنة وهو على قيد الحياة(٣).

وكان الناس في العصر الويدي يريدون ويطلبون الحياة الأبدية السعيدة الخالدة بعد الموت، وكان الاعتقاد سائدا بأن الميت سيقضي هذه الحياة مع أبيه أو أجداده،

(1) *Katha Upanishad*, part-II, Vol.15, P.4
(2) Ibid, Vol. 15, P.5.
(3) *The Katha Upanishad*, Carey Centenary Volume, The Senate of Serampore College, 1934, P.56.

وهناك يتمتع الإنسان بالجزاء المترتب على أعماله الصالحة. وأحيانا نجد النصوص في براهمناز (Brahmanas) التي تتحدث عن خوف الإنسان من ضياع هذا الخلود أو الشك فيه إلى أن تطورت فكرة الخلود[1]. ووُجدت في الأبانيشادات كذلك. وهكذا مرت فكرة الخلود بمراحل عديدة إلى أن تطورت في الأبانيشادات.

بعد إلقاء الضوء على أهمية فكرة الخلود في الهندوسية يجدر بنا الاطلاع على بعض النصوص المقدسة التي تتحدث عن طبيعة الخلود، والأعمال التي يستحق بها الإنسان الخلود في الحياة الأخروية.

٥. ١: طبيعة الخلود

ما هو الخلود؟ وما طبيعته التي تتحدث عنه النصوص المقدسة في هذه الديانة؟ فتجيب الأبانيشادات على هذا السؤال قائلة بأن الخلود هو برهمان (Brahman) الذي لا يتصف بالخلود، وإنما هو الخلود بعينه، حسب ما ورد في برهاد آرانياكا ابانيشاد: "إن ذلك العظيم (برهمان) غير مخلوق، لا يتضاءل ولا يتلاشى ولا يخضع للفناء والموت،ولا يخاف، وهو البرهمان (Brahman)، فمن عرفه فقد صار برهمان الذي لا يخاف وهو الخالد"[2].

إذاً الخلود جانب من جوانب الخلاص أو الخلود هو برهمان بعينه، وصفاته هي صفات الخلود حيث لن يتضاءل هذا الخلود، ولن يتعرض للفناء والعدم، والذي يناله لن يشعر بالخوف والحزن آنذاك –أي في حالة الخلود–.

ثم هناك وسيلة أخرى للحصول على الخلود، وهي القضاء على جميع الرغبات والشهوات التي تعيق الخلاص وتجعل الإنسان يخضع للتناسخ، وهذا الخلود هو أيضا برهمان، وحسب النص يصير الفاني خالدا في هذه الحالة أي عندما يقضي على

(1) *The Katha Upanishad*
(2) *Brihad Aranayaka Upanishad*, Vol.15, P.182

رغباته وشهواته[1].

وهناك وسائل عديدة تساعد الإنسان في الحصول على الخلاص والخلود في الحياة الأخرى، مثل تقديم القرابين، ودراسة الفيدات، والصدقات، ثم القضاء على جميع الشهوات والرغبات، ويقرر النص أن الذي يختار هذه الوسائل فإنه ينال عوالم البركة فقط، والذي يركز ويتأمل في برهمان (Brahman) الروح العظمى فإنه ينال الخلود[2].

ويؤكد تالواكارا (Talvakara) ابانيشاد ذلك قائلا: "لا بد من التأمل العميق في برهمان (Brahman)، وفي الحقيقة تستطيع الحصول على الخلود بهذا التأمل، فبالروح تنال القوة، وبالمعرفة تحصل على الخلود[3]". ثم يقرر النص أن هذا الإنسان لن يخضع للتناسخ أي لن يعود إلى الحياة الأرضية ويقول: "إن العاقل الذي قد فكر في حقيقة جميع الكائنات الحية والموجودات، وعرف أن الروح موجودة فيها، فهو الذي يستحق الخلود عند مفارقة الحياة"[4]. ويقرر واجاساني سام هيتا ابانيشاد قائلا ذلك: "إن برهمان هو الخلود"[5]. فإذا كان الخلود هو برهمان فهو الحقيقة العظمى كذلك. لأن الروح تعتبر الـــحقيقة العظمى في الهندوسية، فيقول آرانياكا ابانيشاد: "إذا فهم الإنسان الحقيقة العظمى (Supreme Soul) فإنه ينال الخلود بعد مفارقة الـــحياة"[6]. ويقرر في مكان آخر بأن الذي عرف هذه الحقيقة أي أن الخلود هو برهمان، وبرهمان هو الحقيقة العظمى فإنه يصير خالدا في الحياة الأخروية، ويتحد مع الإله ويصير خالدا لدى جميع الموجودات والكائنات الحية[7].

ونجد في كاوشي تاكي ابانيشاد الإله اندرا يقرر هذه الحقيقة قائلا بأنه الإله اندرا (Indra) وهو برانا (Parana) فلا بد من التأمل فيه من حيث أنه الروح، وأنه

(1) *Brihad Aranayaka Upanishad*, P.177
(2) *Khandogya Upanishad*, Vol.1, P.35
(3) Ibid
(4) *Talvakara Upanishad*, Vol.1, P.149.
(5) *Vagasaneyi-Samhita Upanishad*, P.140.
(6) *Aranyaka Upanishad*, P.213.
(7) Ibid, P.213

الحياة، وأنه الخلود. فالحياة والخلود برانا (Parana)، وما دامت برانا في الجسد، فالجسد يكون حيا، وبه يستطيع الإنسان أن ينال الخلود في الحياة الأخروية[1].

والخلود في الحياة الأخروية كذلك يعتمد على تحرر الإنسان من حواسه، فهو عندما يفارق هذا الكون المادي فإنه يصير خالدا، على حد تعبير تلواكارا (Talvakara) ابانيشاد. ولا يمكن للإنسان أن يتحرر من حواسه إلا إذا نال المعرفة الحقة. والإنسان الذي يطلب المعرفة الحقة ويسعى من أجل الحصول عليها، فإنه يستطيع التغلب على الموت بالإضافة إلى الحصول على الخلود بسبب هذه المعرفة الحقة[2].

ويشرح بهجاوت كيتا (Bhagvat Gita) هذه المعرفة قائلا: "إنني سأبين لكم ما هو موضع المعرفة والذي عرفه قد نال الخلود وهو البرهمان المتعالي لا أول له ولا آخر"[3]. بل وإن بهجاوت كيتا يرى أن كمال الإنسان يعتمد على الخلود، وهذا الخلود يتأتى بالمعرفة التي يمنحها الخالق، فهو يصير لا محدودا في حالة الخلود، بينما يكون محدودا في حالة كونه إنسانا[4].

ثم نجد نصا آخر يصف لنا طبيعة وخصائص الخلود، حيث سأل أرجونا الإله كرشنا عن لون وطبيعة خصائص الخلود الذي يعده الإله، فرد عليه الإله كرشنا قائلا: "لم يرد الكلام عن لونه في الكتب المقدسة الدينية ولكن لا يمكن أن يغلب أو يقهر، ويحصل عليه الإنسان بعد الموت، وإنه أدق من الأشياء الدقيقة. والخلود هو البرهمان المجيد، وشكله أكبر من الجبال وإنه مساعد الكون، وهو البرهمان المجيد، نهضت منه جميع المخلوقات، وهي تتلألأ فيه كالنور الساطع، يمكن معرفته عن طريق التأمل والمعرفة، والذين عرفوه قد نالوا الخلود"[5].

إذاً يوضح لنا هذا النص -بالتفصيل- بعض خصائص الخلود وهو البرهمان

(1) *Kaushitaki Upanishad*, P.294.
(2) *Vagasaneyi-Samhita Upanishad*, P.312.
(3) *Bhagvat Gita*, vol. 8, P.103.
(4) Ibid, P.176
(5) Ibid, P.180.

المجيد وهو مصدر حياة هذا الكون -على حد تعبير النص- كما أنه يقرر أو يوضح عقيدة وحدة الوجود مرة أخرى حيث برهمن هو كل شيء، وكل شيء برهمان، لا فرق بين برهمان والموجودات، فالذي عرف هذا فقد نال الخلود.

وهناك نص آخر يبين لنا نفس العقيدة حيث يقول: "إن الإنسان العاقل الحكيم الذي قد تحرر من رغباته، فإنه يدرك (البرهمان- الخلود) بعقله والذين عرفوه صاروا خالدين. وعندما يدرك الإنسان بأن الروح (الروح العظمى) موجودة ومستقرة في جميع الكائنات الحية والموجودات، فينبغي أن لا يحزن بعد ذلك"(١).

إذاً الذي يصرف همته في قهر حواسه، والتغلب أو القضاء على رغباته وشهواته فهو الحكيم العاقل، ثم أدرك بأن البرهمان هو الخلود بعينه، فالذي أدرك هذا نال الـــخلود، والخلود يعتمد على إدراك حقيقة مهمة، ألا وهي أن الروح العظمى توجد في جـــميع الموجودات والكائنات الحية في هذا العالم. وهناك نص آخر يؤيد هذا المفهوم حيث ورد فيه: "إن الذي عرف أن برهمن هو الأبدي فإنه نال الخلود"(٢). ثم يقرر بهجاوت كيتا "أن الإنسان أو المخلوقات تخضع للتناسخ وتتعرض له بسبب أعمالها، بينما معرفة برهمان -أو الروح العظمى- تورث الخلود"(٣). ولذلك نجد الإله كرشنا يوصي أرجونا بعدم الاكتراث بالأمور التي تورث السعادة أو الألم، لأن ذلك يؤدي إلى الحصول على الخلود(٤).

ثم نجد الإله كرشنا يبين خصائص وصفات الذين يستحقون الخلود في الحياة الأخروية فيقول: "يا ابن بريتها (Pritha) إن الذي يكرس عمله لي، ويتمسك بي كهدف متعالي له، ويعبدني، ويركز ذهنه عليّ، فإنني أتقدم بدون تأخر من أجل تحريره من الموت، فعليك التركيز بذهنك عليّ حتى تنال الخلود في الحياة الأخروية... والذي تحرر من الرغبات والشهوات، ولم يهتم بالمدح والثناء، والذي يمسك لسانه أي يهتم بحفظ

(1) *Bhagvat Gita*, vol. 8, P.193
(2) Ibid, P.313
(3) Ibid, P.391
(4) Ibid, P.44

لسانه، وكان غنيا في قلبه، مقتنعا بما كان عنده، ولا يملك شيئا، ويحبني حبا خالصا. فهذا الإنسان يصير محبوبا لديّ، وعبادي الذين يصبغون أنفسهم بصبغتي، ويعتبرونني الهدف المتعالي لهم، فإنهم يلجأون إلى هذه الطرق المقدسة، من أجل الحصول على الخلود. وكما ذكرت من قبل أنني أحبهم حبا شديدا"(١).

إذاً الذين اتصفوا بهذه الخصائص وعبدوا الإله بكل إخلاص وود وتفان فإنهم يستحقون حب الإله بالإضافة إلى الخلود. أما طبيعة الخلود فإنه لا يتعرض للإبطال ولا الفناء، وكما يتسم الخلود بالسعادة الأبدية فورد فيه: "أن الإنسان الذي تعالى الخصائص الثلاثة المادية فإنه يستحق دخول جوهر برهما، وهو الخلود الذي لا يمكن إلغاءه أو إبطاله وهو السعادة اللانهائية"(٢).

هنا نجد النصوص تؤكد على حب الإله، ووده والتفان من أجله وهو طريق حب الإله (Devotion to God) الذي قد مضى ذكره من قبل في مبحث خاص بالخلاص والطرق التي تؤدي إليه. فإنه حب الإله والتركيز عليه من أجل الحصول على الخلود وفي ذلك يقول نارادا (Narada) سوترا: "إن حب الإله هو الخلود بطبيعته". وهنا يشرح الشارح كلمة امرتا (Amrita) التي تعني "الخلود" في الهندوسية وتشتمل على جزئين: اَ (A) تعني لا و مرتا (mrita) موت، فأمرتا لا موت أي الخلود "وإنه المشروب السماوي، وقد تناولته الكائنات السماوية المتعالية، وهو يمنح الخلود ويخلص من الأمراض والأحزان والآلام الأخرى. ويعني ذلك أن حب الإله دواء لجميع الأمراض الإنسانية. والذين ماتوا فإنهم لم يتعرضوا للفناء وإنما تركوا قوالبهم المادية، والآن يحيون حياة شعورية. وهناك مناطق أخرى وعوالم شتى للإله تختلف عن أرضنا في حدودها ونطاقها ولا يمكن التعبير عنها لأننا لا نستطيع أن ندرك تلك الأمور الخاصة بالعوالم الأخرى"(٣). إذاً الحياة الخالدة تختلف عن الحياة الإنسانية على الأرض في نوعيتها وزمنها. وفي الحقيقة انها الحياة المتعالية

(1) *Bhagvat Gita*, vol. 8, pp. 99-102
(2) Ibid, P.110.
(3) *The Philosophy of Love, the Narada Sutra*, Translation Hari Parsad Shastri, The Shanti Sadam Publishing Committee, 1947, PP 11-12.

ولا تخضع للماضي أو المستقبل، والخلود أو الحياة الأبدية تتصف باللازمن واللاوقت(١). ويرى ايس رادها كرشنان بأنها عقيدة موجودة في فطرة الإنسان، وجاءت الأديان لكي تلبي هذه الفطرة.

إذاً عرفنا نوعية هذه الحياة الخالدة في ضوء المناقشة السابقة لهذه العقيدة.

ثم تذكر النصوص المقدسة أن أعمال الإنسان تؤدي أو تدفع إلى وجود شكله المادي، القالب المادي المشتمل على ستة عشر عضوا، والعناصر المادية الخمسة التي تشكل وجوده، بينما المعرفة تلعب دورها في تخلص الإنسان وتحرره من هذا القالب، حتى تستهلك المادة الكارمية وبذلك يستطيع الإنسان أن يحصل علىالحياة الخالدة"(٢).

ومن طبيعة الخلود بأنه هو الحق فلذلك يوصي بهجاوت كيتا أتباعه بالالتزام بالحق، وترى أنه لابد من التحرر من العيوب الإنسانية المتمثلة في الصفات النفسية حتى تتسم روح الإنسان بالحق، لأن الحق هو أصل هذا الكون وحتى الخلود يعتمد على الحق، وهو الحق بعينه(٣). وما ذلك إلا لأن الحياة الأبدية هي برهما، وبرهما أصل الكون ومصدره ومنشأه في هذه الديانة، وهو الوجود الحقيقي، فلذلك صارت الحياة الأخروية خالدة وتتصف بالحق.

وتتضح أهمية الخلود من هذا النص حيث يقول: "إن الذي يفارق هذه الدنيا وهو على وشك الموت، أي في اللحظات الأخيرة من حياته وهو يذكر الإله بكلمة أوم (Om) فإنه سينال برهما، ويصير إلى الحقيقة المطلقة فورا ومباشرة، ويحصل على الروح العظمى ويستحق الخلود"(٤).

وحسب الشارح لن يتمكن من ذلك إلا الذي قد قضى المرحلة الرابعة من حياته في ذكر الإله، وكان يردد كلمة اوم دائما. من هنا نجد العلاقة الوثيقة بين المراحل

(1) *The Brahma Sutra*, Philosophy of Spiritual Life, S. Radha Krisnan, George Allen & Unwin, London, 1960, p. 185
(2) *Bhagvat Gita*, P.62
(3) Ibid, P.170
(4) Ibid, P.372

الأربعة لحياة الهندوسي والحصول على الخلود. وقد تمت مناقشة هذه العقيدة في مبحث الخلاص. وبذلك يوصي الإله كرشنا أرجونا ويبين له مدى أهمية القيام بالواجبات الطبقية. فنجد على سبيل المثال يقول بهجاوت كيتا: "إن ممارسة حياة برهما كارين (Brahma Karian) يؤدي إلى الخلود"[١].

من طبيعة الخلود أن الإنسان يصير مطمئن البال، وهادئا، ورابط الجأش مصداقا لما ورد في بهجاوت كيتا: "وبذلك يحصل الإنسان على النفس المطمئنة، ويستطيع الحصول على كل ما يريد، وعندما يغلب عليه طابع الخير، فإنه يستحق الخلود"[٢].

يؤيد منوسمرتي بهجاوت كيتا وابانيشادات في موقفه أن علم الروح ومعرفتها هي خير الوسائل من أجل الحصول على الخلود. فورد في منوسمرتي: "إن معرفة الروح من أحسن العلوم وأطيبها، وهو أصل العلوم، لأن الخلود لا يتأتى إلا به"[٣].

كما أنه يقرر أن القضاء على الرغبات والشهوات يؤدي إلى الخلود، فيقول: "عندما يكبح الإنسان رغباته وشهواته، وعندما يهلك حبه ونفسه وعندما يبتعد عن إلحاق الضرر والإيذاء بالآخرين، فإنه يستحق الخلود آنذاك"[٤]. كما أنه يقرر أن الإنسان ينال الخلود في شكل ذريته أو نسله، فالابن الذي انحدر منه فإنه يعني خلوده مصداقا لما ورد في منوسمرتي: "إن الابن البكر من الأولاد الذي يقضي به الأب دَين الأجداد، إنما هو نتيجة قيام أبيه بالواجبات الدينية، والأب قد نال الخلود عن طريق ابنه، أما باقي الأولاد فهم نتيجة لشهوته الجنسية"[٥].

هنا تتضح أهمية الابن البكر الذي يعتبر خلود أبيه، لأنه قد تمثل في ابنه كما تتضح لنا أهمية القيام بالواجبات الدينية التي تخص جميع الطبقات. فالقيام به يورث الخلود في الحياة الأخروية.

(1) *Bhagvat Gita*, vol. 8, P.153
(2) Ibid, P.373
(3) *The Laws of Manu*, Vol. 25, P.501
(4) Ibid, P.209
(5) Ibid, P.346

ثم نجد نصا آخر يقرر بأن حفيد الإنسان أيضا يمثل خلوده[١]. ويؤيد هذه الفكرة ما ورد في "القوانين المقدسة للآريان" إن الإنسان يحصل على الخلود في ذريته أو نسله وكما ورد في الفيدات "في ذريتك تولد مرة أخرى، يا أيها الفاني فإنه خلودك"[٢].

إذاً الخلود له جزء في هذه الحياة الأرضية، وجزء منه سيناله الإنسان في الحياة الأخروية. تماما مثل جيون مكتي الخلاص الذي يحصل عليه الإنسان وهو على قيد الحياة، ثم موكشا هو الخلاص الذي يناله الإنسان في حياته القادمة. إذاً الخلود ليست حالة خارجية، أو في مكان وإنما يوجد داخل الإنسان بل يكمن في فطرته، وقد أهمل الإنسان فطرته فلذلك لم يستطع نيل هذا السر العظيم الأبدي وقد تلوثت شخصيته بالرغبات المادية، فعندما يهتم بنقاء فطرته فإنه يعود إلى فطرته الأصلية ثم يجد الخلود والخلاص وبرهما هناك. وهكذا تنتهي رحلته في البحث عن الحق فيصير مطمئن البال والنفس[٣].

وفي الحقيقة إن فكرة الخلود تحتل مكانة بارزة في الكتب الدينية المقدسة للهندوسية فمثلا نجد الحديث عنها في ساتاباتا برهمانا (Staha Patha Brahmana) في شكل العديد من النصوص التي تشير إلى هذه الفكرة، مع بيان الوسائل التي تساعد الإنسان في الحصول على الخلود. كما أنها تبين أن الآلهة قد نالوا الخلود كذلك وخاصة مع ياما (Yama) أو على يديه. ويعتبر ياما أول إنسان تعرض للموت ثم حصل على الخلود. كما وجدنا أنه يعتبر الموت نفسه في قصة ناسيكتاس وتبقى أرواح الموتى عنده ومعه.

فهكذا الآلهة ما كانوا خالدين في الحقيقة وإنما نالوا الخلود فيما بعد، وقد ساعدهم ياما (Yama) على ذلك. ونجد ذلك –على سبيل المثال– في نص في ساتاباتا برهمانا: "إن الآلهة كلهم، عندما هزموهم آسورا راكشاش قد نالوا الخلود. إن الآلهة كانوا يقدمون القرابين، خائفين من أن تهاجمهم جماعة من آسورا راكشاش، ففعلاً حدث

(1) *The Laws of Manu*, Vol. 25, P.354
(2) *The Sacred Laws of Aryas*, Vol.2, P.159
(3) *A Survey of Hinduism*, Klaus K. Klaustermaier, P.207.

هكذا... فوجد آشورا بأن النار لا تحرق، فجاءوا إلى الآلهة مرة أخرى إلى نار اجني هوترا (Agni Hotra) وقد أخذوا منهم جزءا من هذه النار. وهكذا استطاع جميع الآلهة الحصول على الخلود، وصارت نار اجني هوترا (Agni Hotra) مقدسة للجميع"(١).

ثم نجد أن تقديم القرابين لها آثار تترتب على جسد الإنسان في الحياة الأخروية: "لا شك أن الذي يقدم القرابين الخاصة باجني هوترا (Agni Hotra) فإنه سيجد الطعام صباحا ومساءً في العالم القادم جزاء لما كان يقدم من القرابين. أما الذي قدمها عند كل هلال جديد، فإنه سيجد الطعام بعد أسبوعين في العالم القادم، والذي كان يقدم القرابين الخاصة بالفصول أي فصول السنة؛ سيجد الطعام بعد أربعة أشهر، والذي قدم القرابين السوماوية (Soma) فيجد الطعام مرة في السنة... وسينال هؤلاء الخلود، وهذا الخلود لن يتعرض للفناء، وكل ما يمسكه الإنسان هناك يصير خالدا"(٢).

كما أنه يبين أن الذي يقدّم القرابين فإنه سينال جسده بأكمله في الحياة الأخروية. وورد في نص آخر: "إن القرابين تصير الروح الذي يقدمها في العالم القادم، وجسده الكامل جزاء لما قدم من القرابين"(٣).

ويقرر ساتاباتا برهمانا بأن الإنسان يولد لمرات عديدة. أولاً يولد من أبيه وأمه. وعندما يقدم القرابين فإنه يولد للمرة الثانية، وعندما يموت ثم توضع جثته وتحرق فإنه يولد مرة أخرى في عالم الخلود"(٤).

إذاً نستطيع أن نستخلص من هذا أن الهندوسية تعتقد بوجود الخلود في الحياة الأخروية. فالإنسان أو الهندوسي يقوم بالواجبات الخاصة بطبقته من أجل الحصول على الخلود، كما أنه يقدم القرابين، ويحاول القضاء على رغباته وشهواته، ويقوم بتهذيب نفسه وروحه، ويهتم بحب الإله فقط من أجل الحصول على الخلود.

---

(1) *Satha Patha Brahmana*, part-IV, Vol. 26, P.147
(2) Ibid, Vol. 43, P.299
(3) Ibid, Vol. 44, P.23.
(4) Ibid, PP. 23-24. and see also *Encyclopaedia of Hinduism*, Nagendra Kr. Sing, Anmol Publications, New Dehli, 1997, Vol.6, P.1689.

وفي الحقيقة إن الإيمان بفكرة الخلود يؤثر على الإنسان في حياته الحالية والأخروية. فهو عندما يؤمن بالخلود فإنه يورث لديه الاهتمام بمعرفة النفس وضبطها، كما أنه يحدد سلوكه تجاه القوى المتعالية، وينضبط سلوكه في حياته العادية حيث يصير مهتما بواجباته تجاه نفسه، وأسرته وأصدقائه وأقاربه(١).

وهكذا تتضح العلاقة بين فكرة الخلود وسلوك الإنسان، بالإضافة إلى مصير الإنسان بعد الموت، إذا كان يؤمن بها.

٥. ٢: موقف الإسلام من الخلود

– مفهوم الخلود في الإسلام

إذا كانت الهندوسية تؤمن بالخلود، وتعتقد أن الخلود هو برهمان (Brahman)، وأن الإنسان ينال القوة بالروح، ويفوز بالخلود عن طريق المعرفة ولن يتعرض للتناسخ مرارا وتكرارا(٢) بعد الحصول على الخلود.

فإن الإسلام يتفق مع الهندوسية في إيمانها بالخلود كذلك إلا أنه يختلف في طبيعة هذا الخلود والتفاصيل الخاصة به في هذه الديانة. فالاطلاع على القرآن الكريم يدل على أن من ضمن النعم التي أعدها الله سبحانه وتعالى لعباده في الحياة الأخروية هو الخلود. ولمعرفة كيفيته، وطبيعته، وماهيته يجدر بنا الرجوع إلى القرآن الكريم

– مفهوم الخلود في القرآن الكريم

إن القرآن يؤكد أن أهل الجنة يستحقون الخلود في الآخرة مصداقا لقوله سبحانه وتعالى ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَا نُكَلِّفُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَآ أُوْلَٰٓئِكَ

(1) *Man, God and Immortality*, James George Frazer, P.409
(2) *Talvakara Upanishad*, part-I, vol, 1, p. 149

أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾[١].

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَأَخْبَتُوٓاْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾[٢].

وقوله تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ ۚ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۚ وَذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾[٣].

وقوله تعالى: ﴿يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُم بِرَحْمَةٍ مِّنْهُ وَرِضْوَٰنٍ وَجَنَّٰتٍ لَّهُمْ فِيهَا نَعِيمٌ مُّقِيمٌ ﴿٢١﴾ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥٓ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾[٤].

فوعد الله سبحانه وتعالى وبشّر المؤمنين برضوانه وجناته والخلود فيها جزاء لأعمالهم الصالحة. والتفاسير توضح لنا المراد بالخلود في هذه الآية، فمثلا يرى ابن كثير (ت ٧٧٤هـ) في تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ أَؤُنَبِّئُكُم بِخَيْرٍ مِّن ذَٰلِكُمْ ۚ لِلَّذِينَ ٱتَّقَوْاْ عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّٰتٌ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَٰجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَرِضْوَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِٱلْعِبَادِ﴾[٥].

فأخبر الله سبحانه وتعالى بخير ما زين للناس في هذه الحياة الدنيا من نعيمها وهو زائل وقال إنه أعد للصالحين والمتقين جنات تجري من تحتها الأنهار، وهي أنهار الأشربة المختلفة من العسل، واللبن والخمر، وغير ذلك من النعم لا يستطيع الإنسان تصورها، خالدين فيها أبدا، أي ماكثين فيها أبد الآباد، لا يبغون عنها حولا[٦].

(1) الأعراف: ٤٢
(2) هود: ٢٣
(3) النساء: ١٣
(4) التوبة: ٢١- ٢٢
(5) آل عمران: ١٥
(6) تفسير ابن كثير، ج ١، ص ٣٥٢

والمراد بالخلود في قوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمۡ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُۖ كُلَّمَا رُزِقُواْ مِنۡهَا مِن ثَمَرَةٖ رِّزۡقٗا ۙ قَالُواْ هَٰذَا ٱلَّذِي رُزِقۡنَا مِن قَبۡلُۖ وَأُتُواْ بِهِۦ مُتَشَٰبِهٗاۖ وَلَهُمۡ فِيهَآ أَزۡوَٰجٞ مُّطَهَّرَةٞۖ وَهُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾[١].

هنا بشر الله سبحانه وتعالى الصالحين أن لهم جنات وهي البستان من النخل والشجر المتكاثف المظلل بالتفات أغصانه، وتجري من تحتها الأنهار، فهي أنـــزه البساتين، وأكرمها منظرا، وهي النعمة العظمى واللذة الكبرى، وقوله تعالى: ﴿وَهُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ فهنا تمام السعادة فإنهم -مع هذا النعيم- في مقام أمين من الموت والانقطاع، لا آخر له ولا انقضاء، بل هم في نعيم سرمدي أبدي على الدوام[٢].

إذاً الخلود معناه بقاء الصالحين في الجنات إلى أبد الآباد، فلا يموتون ولا يخرجون منها، وهذه هي السعادة التي يسعى الإنسان من أجل الحصول عليها، خوفا من الموت وزوال النعم[٣]. فيستحق الإنسان هذه السعادة نتيجة لأعماله في الحياة الأخروية، ولا يمكن أن ينالها في الدنيا، لأن الدنيا دار عمل وسعي وكد واجتهاد.

فإذا كان القرآن الكريم يذكر لنا نعمة الخلود لأهل الجنة، فإنه نقمة لأهل النار كما ورد في قوله سبحانه وتعالى:

وقوله تعالى: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةٗ وَأَحَٰطَتۡ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾[٤].

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَن تُغۡنِيَ عَنۡهُمۡ أَمۡوَٰلُهُمۡ وَلَآ أَوۡلَٰدُهُم مِّنَ ٱللَّهِ

(1) البقرة: ٢٥

(2) محاسن التأويل، ج ٢، ص ٢٦٧

(3) *The Passing and The Permanent in Religion*, Minot Judson Savage, G. P. Putnams Sons, New York, London, 1901. p. 296

(4) البقرة: ٨١

شَيۡـٔٗاۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾[1].

وقوله تعالى: ﴿تَرَىٰ كَثِيرٗا مِّنۡهُمۡ يَتَوَلَّوۡنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْۚ لَبِئۡسَ مَا قَدَّمَتۡ لَهُمۡ أَنفُسُهُمۡ أَن سَخِطَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِمۡ وَفِي ٱلۡعَذَابِ هُمۡ خَٰلِدُونَ﴾[2].

وقوله تعالى: ﴿أَلَمۡ يَعۡلَمُوٓاْ أَنَّهُۥ مَن يُحَادِدِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَأَنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدٗا فِيهَاۚ ذَٰلِكَ ٱلۡخِزۡيُ ٱلۡعَظِيمُ﴾[3].

هنا ينبه الله سبحانه وتعالى المنافقين الذين يحلفون بالله كذبا للمؤمنين ليرضوهم وهم مقيمون على النفاق، أن من يحارب الله ورسوله ويخالفهما، فله نار جهنم في الحياة الأخروية ﴿خَٰلِدٗا فِيهَا﴾ أي لابثا فيها، مقيما إلى غير نهاية. ثم المراد بقوله تعالى ﴿ذَٰلِكَ ٱلۡخِزۡيُ ٱلۡعَظِيمُ﴾ هو لبثه في نار جهنم بالإضافة إلى خلوده فيها وهو الهوان والذل العظيم[4]. فهكذا صار الخلود نقمة لأهل النار بعد أن كان نعمة لأهل الجنة.

ثم يتضح لنا مفهوم الخلود في النار من الآية التالية في قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَن يَعۡصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدۡخِلۡهُ نَارًا خَٰلِدٗا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٞ مُّهِينٞ﴾[5].

فالذي خالف الله ورسوله، وتجاوز حدود طاعته التي جعلها تعالى فاصلة بينها وبين معصيته إلى ما نهاه عنه من الفرائض وغير ذلك من حدوده، فيدخله نارا خالدا فيها أي باقيا فيها أبدا لا يموت ولا يخرج منها أبدا، ثم له عذاب مهين أي له عذاب مذل، من عذب به، فقد خذل به. فالخلود في النار يعني البقاء فيها للأبد، لا يموت الإنسان فيها

---

(1) آل عمران: ١١٦

(2) المائدة: ٨٠

(3) التوبة: ٦٣

(4) تفسير الطبري، ج ٩، ص ١٩٣

(5) النساء: ١٤

ولا يستطيع الفرار منها كما أنه يذوق العذاب المذل المهين نتيجة لعصيانه لله ولرسوله. ولذلك يجب على المسلم أن يهتم بالعمل الصالح حتى ينجي نفسه من الخلود والبقاء في النار، والعذاب المذل والمهين له آنذاك.

- الخلود في الحديث الشريف

إن السنة النبوية تؤيد هذا الموقف القرآني للخلود، وتوضح لنا أن من أعظم النعم التي ينالها الصالحون في الحياة الأخروية هو الخلود. فقد روى البخاري (ت ٢٥٦هـ)[١] بسنده عن أبي سعيد الخدري[٢] رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "يؤتى بالموت كهيئة كبش أملح فينادي مناد. يا أهل الجنة، فيشرئبُّون وينظرون فيقول: هل تعرفون هذا؟ فيقولون: نعم هذا الموت، وكلهم قد رآه، ثم ينادي: يا أهل النار، فيشرئبُّون وينظرون فيقول: هل تعرفون هذا؟ فيقولون: نعم، هذا الموت، وكلهم قد رآه، فيذبح، ثم يقول: يا أهل الجنة خلود فلا موت، ويا أهل النار خلود فلا موت، ثم قرأ ﴿وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ ٱلْحَسْرَةِ إِذْ قُضِيَ ٱلْأَمْرُ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ وَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ -وهؤلاء في غفلة أهل الدنيا- وهم لا يؤمنون"[٣].

(1) البخاري هو الإمام أبو عبدالله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم، صاحب الصحيح. وُلد سنة أربع وتسعين ومائة. كان آية في الحفظ والفقه. له: التاريخ الكبير، والتاريخ الصغير، وغيرهما من الكتب. توفي سنة ست وخمسين ومائتين. انظر: هدي الساري مقدمة فتح الباري، لابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، دار الكتب العلمية بيروت، ط ٢، ١٩٩٧م، ص ٦٦٢- ٦٨١.

(2) أبو سعيد الخدري هو سعد بن مالك الأنصاري الخزرجي. استُصغر بأحد، واستشهد أبوه بها. وغزا هو ما بعدها. روى عن النبي صلى الله عليه وسلم الكثير، كان من أفقه أحداث الصحابة. اختلف في وفاته، فقيل: سنة أربع وسبعين، وقيل: أربع وستين، وقيل: ثلاث، وقيل: خمس. انظر: الإصابة: ٣/ ٧٧- ٧٩.

(3) صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب قوله عز وجل ﴿وأنذرهم يوم الحسرة﴾ رقم الحديث ٤٧٣٠، ص ٨٢٣

وروى الترمذي (ت ٢٧٩هــ)[1] بسنده عن أبي سعيد رضي الله عنه يرفعه، قال: "إذا كان يوم القيامة أتي بالموت كالكبش الأملح فيوقف بين الجنة والنار فيذبح وهم ينظرون، فلو أن أحدا مات فرحا لمات أهل الجنة، ولو أن أحدا مات حزنا لمات أهل النار"[2].

فهذه الأحاديث الصحيحة لا تدل إلا على خلود أهل الدارين فيها، لا إلى غاية ولا إلى أمد، مقيمين على الدوام والسرمد من غير موت ولا حياة ولا راحة، ولا نجاة. ويرى القرطبي أن الله يخلق أشخاصا من ثواب الأعمال وكذلك الموت يخلقه الله كبشا يسميه الموت ويلقي في قلوب الفريقين أن هذا هو الموت، ويكون ذبحه دليلا على الخلود في الدارين[3].

ثم هناك حديث آخر يدل على دوام النعيم في الجنة وأبديتها، رواه الترمذي (ت ٢٧٩هــ) بسنده عن أبي هريرة (ت ٥٧هــ) رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أهل الجنة جُــرْدٌ مُــرْدٌ كحلي لا يفنى شبابهم ولا تبلى ثيابهم"[4]

ويقول ابن حزم (ت ٤٥٦هــ): "اتفقت فرق الأمة كلها على أنه لا فناء للجنة ولا لنعيمها ولا للنار وعذابها إلا الجهم بن صفوان، وأبا الهذيل العلاف"[5]. وموقف

---

(1) الترمذي هو أبو عيسى محمد بن عيسى السلمي، صاحب الجامع وغيره من المصنفات، أحد الأئمة الحفاظ. طاف البلاد، وسمع خلقا كثيرا. مات بالترمذ سنة تسع وسبعين ومائتين. انظر: تهذيب الكمال، للمزي، أبي الحجاج جمال الدين يوسف بن عبد الرحمن، تحقيق الدكتور بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، ط ٤، ١٩٨٥م، ٢٦/ ٢٥٠- ٢٥٢.

(2) جامع الترمذي، كتاب صفة الجنة، باب ما جاء في خلود أهل الجنة وأهل النار، رقم الحديث ٢٥٥٨، ص ٥٨١

(3) التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة، القرطبي، دارالفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ب ط، ب ت، ص ٤٣٧

(4) جامع الترمذي، كتاب صفة الجنة، باب صفة ثياب أهل الجنة، رقم الحديث ٢٥٣٩، ص ٥٧٦

(5) الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم، ج ٤، ص ٦٩- ٧٠، والملل والنحل للشهرستاني، ج ١، ص ٥٨

الجهم بن صفوان[١] وأبي الهذيل العلاف[٢] لا يوافق موقف السلف من الصحابة، ولا من التابعين، ولا أحدا من أئمة الإسلام، و لم يقل به أحد من أهل السنة[٣].

وهذا ما ذهب إليه الإمام الأشعري (ت ٣٢٤هـــ)[٤] حيث قال: "أجمع أهل الإسلام جميعا إلا الجهم أن نعيم أهل الجنة دائم لا انقطاع له. وكذلك عذاب الكفار في النار"[٥].

وإليه ذهب عبدالقاهر البغدادي (ت ٤٢٩هـــ)[٦] في كتابه أصول الدين حيث يقول: "أجمع أهل السنة وكل من سلف من أخيار الأمة على دوام بقاء الجنة وعلى

---

(1) الجهم بن صفوان مؤسس الفرقة الجهمية الذي قال بالإجبار والاضطرار إلى الأعمال. وأنكر الاستطاعات كلها. وزعم أن الإيمان هو المعرفة بالله فقط. وقال: لا فعل ولا عمل لأحد غير الله تعالى، وإنما تنسب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز، وله ضلالات أخر كثيرة. قتل في آخر زمان بني مروان. انظر: الفرق بين الفرق، لعبدالقاهر بن طاهر البغدادي، دار المعرفة، بيروت، ط ٤، ٢٠٠٣م، ص ١٩٤– ١٩٥.

(2) أبو الهذيل العلاف هو محمد بن الهذيل العبدي، شيخ البصريين في الاعتزال، صاحب مقالات في مذهبهم ومجالس ومناظرات. كان قوي الحجة. اختلف في وفاته فقيل: توفي سنة خمس وثلاثين ومائتين. وقيل: سنة ست وعشرين وقيل: سنة سبع وعشرين ومائتين. انظر: وفيات الأعيان، ٤/ ٢٦٧.

(3) حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، ابن قيم الجوزية، ص ٢٤٥

(4) الإمام الأشعري هو أبو الحسن علي بن إسماعيل، هو صاحب الأصول والقائم بنصرة مذهب السنة. وإليه تنسب الطائفة الأشعرية. كان أولا معتـــزليا، ثم تاب من الاعتـــزال، وأعلن توبته بالمسجد الجامع بالبصرة. له: اللمع، والموجز وغيرهما. توفي سنة أربع وعشرين وثلاثمائة على الأصح. انظر: وفيات الأعيان، ٣/ ٢٨٥.

(5) مقالات الإسلاميين، للإمام الأشعري، ج ١، ص ١٤٨

(6) عبدالقاهر البغدادي هو أبو منصور عبدالقاهر بن طاهر الفقيه الشافعي، أحد الأئمة في الأصول والفروع. كان ماهرا في علم الحساب والفرائض وغيرهما. وكان ذا مال وثروة أنفقه كله على أهل العلم. توفي سنة تسع وعشرين وأربعمائه. انظر: البداية والنهاية، ١٢/ ٥٦.

دوام نعيم أهل الجنة، ودوام عذاب الكفرة في النار"[1]. ويؤيد التفتازاني (ت ٧٩١هـ) هذا الموقف قائلا: "أجمع المسلمون على خلود أهل الجنة في الجنة، وخلود الكفار في النار"[2].

ويقول أبو الحسن العامري (ت ٣٨١هـ)[3]، وهو يرى أن "الثواب لا محالة يقع في جنس الملذ، والعقاب في جنس المؤلم"[4]. ثم لا بد وأن "تكون الحواس المضافة إليها مشاكلة لها في الخلوص والبقاء، فتنال لذاتها نيلا روحانيا مهذبا عن الثقل والدنس"[5]. حيث يؤمن أن الملذات في الجنة التي تتسم بالبقاء والخلود، فلابد أن تكون لها الحواس المضافة إليها أيضا خالدة حتى ينال هذه اللذات أو تذوق العذاب الأبدي الموجود في جهنم. وذلك يقتضي أن يكون الإنسان خالدا في تلك الحياة. وهذا يدل على فضل الإسلام بحسب أركانه الاعتقادية لديه.

إذاً ثبت خلود أهل الجنة في الجنة، وأهل النار في النار بالقرآن والسنة وبالإجماع والمراد بالخلود هو بقاء أهل الجنة في الجنة للأبد، فلا يموتون ولا يخرجون منها وهي أعظم سعادة، والخلود في النار بقاء أهلها فيها حيث لا يخرجون منها لعصيانهم لله ولرسوله.

– التعقيب

بعد استعراض النصوص الدالة على الخلود بين الهندوسية والإسلام تبين لنا

(1) أصول الدين، عبدالقاهر البغدادي، مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية، ط ١٠، ١٩٢٨، ص ٢٣٨

(2) شرح المقاصد، للتفتازاني، ج ١، ص ٢٢٨

(3) أبو الحسن العامري هو محمد بن يوسف النيسابوري، عالم بالمنطق والفلسفة اليونانية من أهل خراسان. أقام بالري وبغداد ثم عاد إلى بلده. له شروح على كتب أرسطو، والإعلام بمناقب الإسلام. انظر: الأعلام، ٧/ ١٤٨.

(4) الإعلام بمناقب الإسلام، لأبي الحسن العامري، ص ١٣٥

(5) المصدر السابق

أولا: أن الإسلام يتفق مع الهندوسية في إيمانها بالخلود.

ثانيا: إلا أنه يختلف معها في طبيعة الخلود؛ لأن الخلود في الهندوسية هو الحصول على برهما الإله، لأنه هو الخلود بعينه، وهو الحقيقة المطلقة بينما الخلود في الإسلام، الحياة الأبدية السرمدية إما في الجنة إذا كان الإنسان مطيعا لله ولرسوله، أو الحياة الأبدية في النار إذا كان عاصيا له ولرسوله. بينما ترى الهندوسية أن الجنة أو النار .بمثابة المطهر فقط يدخلها الإنسان لفترة معينة، حتى تنفد المادة الكارمية لديه، فإذا نفدت خرج منها وهبط إلى الأرض مرة أخرى في دائرة التناسخ لكي يظفر بالحصول على الخلاص وهو موكشا. فالجنة والنار في الهندوسية سلسلة من دائرة التناسخ. ولذلك لن يبقى هناك الإنسان للأبد، وإنما الأبدية والخلود يكمن في دمجه في الحقيقة المطلقة، وسيتضح ذلك في مبحث خاص بالجنة والنار في الهندوسية في الفصل القادم إن شاء الله.

ثالثا: أن مفهوم الخلود مفهوم مجرد في الهندوسية، لا يستطيع العقل البشري إدراكه، ولا يمكن الوصول إلى كنهه، بينما مفهوم الخلود في الإسلام وما يشتمل على النعم المقيمة في الجنة يمكن فهمه وإدراكه. وفي ذلك يتضح فضل الإسلام في الأركان الاعتقادية على الأديان الأخرى.

الفصل الثالث

المعاد الفردي والكوني

المبحث الأول:	**المعاد الفردي في ضوء التراث الديني**
المبحث الثاني:	**المعاد الكوني والكتب الدينية**

المبحث الأول

المعاد الفردي في ضوء التراث الديني

١- ظاهرة الموت بين الهندوسية والإسلام

تؤمن الديانة الهندوسية بأن كل نفس لابد وأن تتعرض للموت. والموت حقيقة يراها البشر جميعا أمامهم، بل إن ظاهرة الموت هي التي أقلقت بوذا وبدأ يفكر في مصير الإنسان بعد الموت، كما أنها -أي ظاهرة الموت- تمثل المصائب والآلام التي يعاني منها الإنسان. ويؤكد ذلك برهاد آرانياكا ابانيشاد قائلا: "لا شك إن المخلوقات كلها ستتعرض للموت"[(١)]. ويرى بهجاوت كيتا أن الموت حق فورد فيه: "إن كل التراكم لابد وأن ينفد، ولكل عروج زوال، وجميع أنواع المزاملة والمصادقة لابد وأن تنتهي إلى الانفصال، والحياة تنتهي بالموت، وجميع الأعمال تنتهي إلى الهلاك، والموت يقيني لكل من ولد"[(٢)].

والموت ظاهرة مخلوقة في الديانة الهندوسية حيث نجد أن الإله براجباتي (Parajpati) هو الذي خلق الموت وهو خالق الكائنات الحية كذلك. فإنه خلق من التنفس الداخلي (الشهيق) الآلهة، ومن الزفير خلق الكائنات الفانية، ثم خلق الموت لكي تتعرض هذه الكائنات والمخلوقات الفانية للموت. ثم رأى الإله بأن نصف جزءه صار فانيا، والنصف الآخر أبديا، فخاف على جزءه الفاني من الموت، وبسبب هذا خلق التراب والماء ثم دخل هذه الأرض[(٣)]. إذاً الإله هو الذي خلق الموت ثم استدرك خطر ظاهرة الموت فخلق المادة ودخل فيها، ومن هنا صار الكون المادي أبديا وأزليا.

و لم يقف الأمر عند هذا الحد -في هذه الأسطورة- وإنما قد تغلبت ظاهرة

(1) *Brihad Aranyaka Upanishad*, part-II, Vol.15, P.126
(2) *Bhagvat Gita*, vol. 8, P.355
(3) *The Satha Patha Brahmana*, prt- VI, vol. 43, P.290

الموت والشر على براجباتي بعد خلق الكائنات الحية الفانية، فبدأ بممارسة الرياضات القاسية لمدة ألف سنة إلى أن تخلص من الموت والشر(١). فكأنه أقام مثالا كيف أن الإنسان يستطيع التخلص من آلام الحياة المتمثلة في الموت. ونستطيع أن نعرف من هذه الأسطورة بأن الموت خُلق بعد خلق الكائنات الحية. ولكن هناك نص آخر في ساتهاباتها برهمانا فإنه يتعارض مع هذا النص. حيث ورد فيه: "لا غرو إنه لم يكن هناك شيء في البداية (أي في عالم الكون) وقد غطى الموت هذا الكون، ثم واصل أيضا لأنه الموت، ثم خلق الإله لنفسه العقل، عندما فكر أنه لابد أن تكون له روح، ثم واصل العبادة والتأمل"(٢). إذاً عرفنا أن الموت خُلق في البداية قبل المخلوقات والكائنات الحية وغير الحية حسب هذا النص.

١. ١– طبيعة وخصائص الموت

كما عرفنا من النص السابق أن الموت هو الجوع. ربما لأن الجوع قد يؤدي إلى اضمحلال القوى الإنسانية وأخيرا إلى الموت. ثم سُمي الجهل في الديانة الهندوسية الموت كذلك، لأن الإنسان الذي لا يدرك حقيقته وحقيقة هذا الكون ويعيش في الوهم بسبب جهله، فكأن الجهل هو الموت المعنوي حيث يضيع هذا الإنسان حياته ويتعرض للتناسخ. حسب ما ورد في كاوشي تاكي ابانيشاد: "إن البعض يرى أن الإنسان يستطيع التخلص من الموت عن طريق الأعمال الطيبة الصالحة المباركة (التي ذُكرت في الفيدات)، بينما يرى الآخرون أن الموت لا يوجد أصلا. وأنا أقول: إن الجهل (Ignorance) هو الموت لأنه يهلك الإنسان، والخلود هو التحرر من هذا الجهل"(٣). إذاً الموت يساوي الجهل أو الجهل هو موت الإنسان كذلك.

كما أن الموت هو اللاحقيقة، حسب ما ورد في برهاد آرانياكا ابانيشاد: "يا إلهي أرشدني من اللاحقيقة إلى الحقيقة، واهدني من الظلام إلى النور". فيقول الشارح

(1) *The Satha Patha Brahmana*, prt- VI, vol. 43, P.361
(2) Ibid, P.402
(3) *Kaushi Taki Upanishad*, part-I, vol, 1, P.151

في شرح هذا النص إن المراد باللاحقيقة هي الموت، والحقيقة هي الخلود والخلود ضد الموت، ثم المراد بالظلام في النص الموت، ويقصد بالنور الخلود والحياة المتعالية[١]. إذاً الجهل، والظلام، واللاحقيقة كلها تعبيرات مختلفة تساوي مفهوم الموت في الهندوسية. ولكن نجد نصا آخر في ساتها باتها برهمانا الذي يرى بأن الموت عنصر خالد فيقول: "إن الموت لا يخضع للفناء، لانه في عالم الخلود ولذلك لا يمكن رؤيته، لأنه واقع في نطاق الخلود... وهناك خلود في الموت وتحت الموت خلود، وفوقه خلود"[٢]. والمراد بذلك بأن ظاهرة الموت بنفسها خالدة ولذلك جميع الكائنات الحية ستتعرض لهذه الظاهرة.

وقد حاول علماء الكتب المقدسة للديانة الهندوسية البحث عن **مستقر ومكان** الموت، كذلك فيسألون أين هو؟ فيقول ساتاباتها برهمانا وهو يرد على هذا التساؤل، بأن الموت قريب وبعيد من الإنسان. لأنه عندما يكون الإنسان في هذا الكون المادي، وفي قالبه المادي فإنه قريب من الموت، والموت قريب منه، ولكنه عندما ينتقل إلى العالم الأخروي (Yonder World) فإنه يبتعد عن الموت[٣]. لأن الموت ظاهرة تخص العالم المادي، والقالب المادي فقط.

وهناك نص آخر يقرر بأن الموت كامنة في الإنسان نفسه حيث يقول النص: "إن ذلك الإنسان في (قلب بعيد) الشمس، وهذا الإنسان في عينه اليمنى ليس هو إلا الموت. وهو يصير جسد من يعرفه، والذي عرف هذا فإنه يصير خالدا عندما يفارق جسده المادي، لأنه الموت نفسه"[٤].

فلذلك الإنسان العارف، المخلص لا يخاف الموت على الإطلاق، لأنه كان قد فهم حقيقة الموت وطبيعته. فورد في بهجاوت كيتا: "إن المخلص لا يخاف الموت لأنه عرف بأنه إما سيحصل على القوالب المادية المتعددة، أي يتعرض للتناسخ أو الموت سيحرره من الآلام الخاصة بالحياة والشيخوخة والأمراض، فإنه لا يحزن على الموت وإنما

(1) *Brihad Aranyaka Upanishad*, P.84
(2) *The Satha Patha Brahmana*, part-II, vol. 15, P.366.
(3) Ibid, Vo.43, (Part.VI), P.372
(4) Ibid, P.374

يبتهج ابتهاجا عظيما عندما يلتقي الموت"(١).

وفي الحقيقة إن الاطلاع على بهجاوت كيتا (Bhagavat Gita) قد يؤدي إلى إدراك حقيقة مهمة وهي الموت وطبيعته وخصائصه. بل هو الموضوع الأساسي لهذا الكتاب. حيث نجد أن أرجونا قد اضطر إلى أن يشارك في حرب مقدسة إلا أنه بدأ يتذبذب عندما رأى في الصفوف أمامه مجموعة من الأقارب والأصدقاء وأساتذته، وبدأ يفكر في القيام بواجباته تجاه طبقته، إلى أن ظهر له الإله وشنو في تجسيد كرشنا، وهنا يبدأ النشيد الديني عندما كان أرجونا يفكر في أن يتقدم للحرب أم لا. ورفض من أن يحارب أقاربه، وأساتذته، وأصدقاءه. وهنا ينصحه الإله كرشنا فيبين له أن الموت ليست بظاهرة حقيقية، لأن هذه القوالب المادية هي التي تتعرض للفناء فقط، لأنها مرتبطة بهذا الكون المادي، أما الأرواح الخاصة بهذه القوالب المادية لن تفنى ولن تبيد، فيقول له: "إن الإنسان الحكيم العاقل لا يحزن على الموت، لأن الموت والحياة سواء له، لأن الإنسان لن يتعرض للفناء والانعدام، حتى أنا وأنت، ولأن الطفولة، والشباب والشيخوخة مراحل تخص هذا القالب المادي فقط، بينما الروح لا تخضع لهذه الأمور يا ابن بهارتا إن الإنسان الذي لا يكترث بظاهرة الألم والسعادة، والموت والحياة فإنه هو الذي يستحق الخلود... فلا تحزن لأن الذي سيولد سيموت، والذي يموت لابد وأن يحيا مرة أخرى"(٢).

فلذلك يوصي الإله كرشنا أرجونا بأمور ثلاثة:

أولا: إنه يجب على أرجونا أن يقوم بواجباته الخاصة بطبقته كاشاتريا، وهو المشاركة في الحرب ولا يكترث بظاهرة الموت، لأن ذلك من فرائضه (Dharma).

ثانيا: وأن الإنسان العاقل الحكيم يقوم بعمله دون أن يتوقع الجزاء المترتب على هذا العمل. فلا يجوز أن تكون ثمرة الأعمال هي الدوافع للقيام بعمل ما.

---

(1) *Bhagvat Gita*, vol. 8, P.249
(2) Ibid, PP 44-46.

وهنا نجد التعارض بين قول الإله كرشنا ونص آخر ينصحه الإله كرشنا حيث يقول: "إن الذي يقوم بواجباته الطبقية، تفتح له أبواب الجنة".

ثالثا: يجب على الإنسان أن يقطع كل صلته بهذا العالم المادي، ويدرك العلاقة بين النفس وهذا الكون المادي ويصل إلى حد أن لا يشعر بالربط بين نفسه وبين هذا العالم على الإطلاق.

وهذا يعني أنه يجب على الهندوسي أن يدرك أن النفس لا تخضع للفناء والانعدام، أو الموت، وأنها أبدية وخالدة وعندما يصل الإنسان إلى هذه الحقيقة فإنه قد ينال الحقيقة المطلقة وهي برهما (Brahma)[(١)].

إذاً أنشودة بهجاوت كيتا تشتمل على هذه المفاهيم التي ترتبط بالحياة الأخروية مثل الموت، حقيقته وطبيعته، ثم النفس جوهرها وكنهها، علاقة النفس بالكون والإله، والخلود، والجنة وغيرها من التصورات. وفي الأخير تستخلص الأنشودة بأن الإنسان العاقل الحكيم يبتهج بالموت ابتهاجا عظيما بدلا من الحزن عليه. ولذلك يرى بهجاوت كيتا أن الإنسان السعيد هو الذي فهم حقيقة الموت، وأدرك طبيعة العالم المادي، والعوالم الأخرى، وقد عرف حقيقة الآلام والمصائب والسعادة، وقد فهم حقيقة وطبيعة الموت والولادة"[(٢)].

وكذلك يوصي الإله كرشنا أرجونا قائلا: "يجب على الإنسان أن يقوم بواجباته، والأعمال الصالحة (التي ورد ذكرها في الفيدات)، لأنه ليس هناك موت وإنما خلود، والحقيقة واللاحقيقة تعتمدان على الوجود الحقيقي (البرهما) كأساس لهما، وهو مصدر الوجود، واللاوجود، والمخلصين من عباده هم الذين يدركون هذه الحقيقة

(1) See *Bhagvat Gita.*
(2) Ibid, P.232

فقط[١].

ولذلك يبين اثهروا ويدا (Athrva Veda) كيفية استقبال الموت، فورد في دعائه: "يا إلهي المهلك، فإنني أثني عليك وعلى الموت، وعلى الإنسان الموجود في العالم الأخروي (Yonder World) وهو "الخلود"[٢]. ويجب تلاوة النص القادم وهو يسمى منترا (Mantra) حتى يتخلص الإنسان من خوف الموت: "كن صديقا للموت ولا تخف منه، يا أيها الموت لا تضرينه ولا تخربين أعضاءه حتى يمر بطريق الموت إلى العالم الأخروي بسلامة واطمئنان بدون خوف"[٣]. ويقول عن الحيوانات كذلك: "إن الموت يسود الحيوانات ذي القدمين والأنواع الأخرى، فإنني أعيذك هذه الحيوانات من الموت"[٤].

إذاً عرفنا من هذه المناقشة مفهوم الموت في الهندوسية، وهو يتلخص فيما يلي:

أولا: إن جميع المخلوقات ستتعرض للموت، فالموت حق.

ثانيا: إن الإله براجباتي خلق الموت إما بعد أن خلق الكائنات الحية أو قبلها.

ثالثا: والموت هو الخلود، أو الإنسان ينال الخلود عن طريق الموت.

رابعا: إن الجهل، والجوع، واللاحقيقة، والظلام تعبيرات تدل على الموت المعنوي.

خامسا: إن الموت موجود في نفس الإنسان، حيث خلق الإله الإنسان ووضع الموت في نفسه.

سادسا: إن العارف الحقيقي لا يخاف من الموت، لأنه قد فهم حقيقته وطبيعته، ويتضح ذلك من المحاورة بين الإله كرشنا وأرجونا.

إذاً الموت حقيقة يراها البشر جميعا أمامهم. ولا أحد يستطيع الانفلات من

(1) *Bhagvat Gita*, P.191
(2) *Hymns of Atharva Veda*, (Sacred Books of the East, Ed Max Muller), translated by Maurice Bloomfield, Vol..42, P.56
(3) Ibid
(4) Ibid, P.58

هذه الظاهرة، وجميع الكائنات الحية لابد وأن تتعرض لها فلذلك يجب على الإنسان العاقل الحكيم أن يستعد لاستقباله.

١ . ٢: كيفية الإنسان عند الموت

لقد ورد نص في كاوشي تاكي ابانيشاد، يبين كيفية الإنسان عند الموت فيقول: إن الإنسان عندما يكون على وشك الموت، فيمرض ويتعرض للضعف فتفارقه الأفكار، ثم السمع، ثم الرؤيا، فلا يستطيع أن يفكر أو يسمع، أو أن يرى ويصير واحدا مع برانا (Parana)، فهو عندما يفارق هذا الكون، تفارقه جميع هذه الأعضاء المادية والقوى العقلية"[١].

وهناك نص آخر يبين كيفية الإنسان عند الموت فيرى أن الإنسان عندما يفارق الجسد المادي فإنه يصعد إلى الجهة العليا إلى أشعة الشمس إلى العالم الأخروي بسبب حسناته، أما الذي نال الخلاص عن طريق المعرفة فيستطيع أن يكرر كلمة أوم (Om) وهكذا يستطيع الصعود إلى برهما لوكا (Brahma Loka) أي عالم برهما، فالذين يعرفون برهما يدخلون عالمه والذين لا يعرفونه لا يستطيعون دخول ذلك العالم[٢].

إذاً عرفنا من هذين النصين أن القوى أو الأعضاء المادية تفارق الإنسان فلا يستطيع أن يعرف أو يسمع أو يتكلم عند الاحتضار. وقبل الحديث عن مواصلة رحلة الإنسان إلى العالم الأخروي، وكيفية محاسبته، واستقباله في ذلك العالم. يجدر بنا الاطلاع على الطقوس الخاصة بالجنازة والمأتم لأنها من الأمور التي تترتب على الموت في الديانة الهندوسية.

١ . ٣: الطقوس الخاصة بالجنازة والمأتم

لقد وردت هذه الطقوس في الكتب الخاصة بالقوانين في الهندوسية مثل

(1) *Khandogya Upanishad*, part-I, vol. 1, P.296
(2) Ibid, PP 133-134. and see also
The Meaning of Death, Jhon Bowker, Cambridge University Press, London, 1991, p. 160

القوانين المقدسة للآريان، و جرهيا سوترا (Grihiya Sutra). وحسب هذه الكتب يجب غسل الميت ويمسح أو يدهن بالزيت، وبعد حلق رأسه ولحيته، يكفن في لباس جديد، ويحلى بالمجوهرات، ثم يؤخذ إلى ميدان إحراق الجثث إما على الكارة أو يحمله أقاربه. والمركب الذي يمشي وراءه يشتمل على الأقارب والأصدقاء وهم يحملون النار على رؤوسهم[(١)].

يهتم بمسح آثار أقدام هذا الموكب اعتقادا بأن هذه العملية تمنع الأرواح السيئة والخبيثة من أن تتردد على الأحياء، وتستخدم الأغصان لمسح آثار هذه الأقدام. وقد تتم قراءة تلك النصوص التي تحث الميت بأن يتصل بأرواح الأسلاف ويدخل عالم ياما. كما تتلى بعض الأدعية لدفع الأرواح الخبيثة التي قد تعيق طريقه إلى العالم الأخروي. والنصوص التي تحفظ الميت من كلاب ياما. بعد قراءة هذه النصوص يوضع الجسد أو توضع الجثة على الركام المأتمي، الذي قد أعد لإحراق جثة الميت. وهنا تقف الزوجة قريبة منه، إذا كان الميت متزوجا. وبعد تلاوة وقراءة نصوص خاصة تُحول مسؤوليتها إلى أخ الميت.

ثم تحرق بقرة أو شاة مع الجثة حتى يسعد كلاب ياما. وأثناء الحرق تقرأ أدعية توجه إلى الإله اجني حتى يوصله الإله إلى عالم الآباء والأسلاف. ثم توجه بعض الأدعية إلى الإله ياما (Yama) انجراساس (Angirasas)، وسراسوتي (Sarasvati).

ثم يتقدم الأقارب لكي يقوموا بطقوس خاصة بالطهارة. فهم يغتسلون ثم يقدمون التقدمات للميت. وهم ينامون على الأرض ولا يأكلون اللحم أثناء فترة معينة[(٢)]. والنار التي كان الميت يقوم برعايتها في بيته تخرج –من هنا– من باب هذا البيت وفي الليلة التي يموت فيها الميت تقدم كعكة للميت، بالإضافة إلى تقدمة الماء، كما يوضع إناء الحليب والماء له، ويطلب من الميت أن يغتسل بهذا الماء.

(1) *Death and Immortality In The Religions of World*, Ed. Paul and Linda Badham, Paragon House, New York, p. 95

(2) *Grihya Sutra*, part-I, (Sacred Books of the East, Ed Max Muller), translated by Herman Oldenberg, p. 237

ثم تجمع بقايا وعظام جثة الميت إما في اليوم الثالث أو العاشر، وتؤخذ خارج القرية قبل الفجر، فتوضع في ميدان العظام، وتغطى بالأحجار والتراب. يرش عليها بالماء والحليب. ثم القائمون بهذه الطقوس يمشون ولا يرجعون إلى هذا المكان أبدا ويغتسلون كما أنهم يقومون بالطقوس الخاصة بالطهارة، ويقدمون شيراذا للميت(١).

إن الديانة الهندوسية توجب تقديم شيراذا (Sraddha)، لأنها تعتقد أن هذا التقديم يحول الروح إلى "الأب" (Father) وتصير روحا طيبة. وهذا الطقس لابد من القيام به في اليوم الأول من الشهر الجديد، وشيراذا يشتمل على الكرة الصغيرة من الأرز والأطعمة الأخرى. وتقام حفلة لثلاثة من البرهمان، وسيد الأسرة يقدم لهم الهدايا والطعام وشيراذا اعتقادا بأن هذه الطقوس تفيد الميت، والميت يصير الروح الأب (Father spirit) لهذه الأسرة.

إن هذه الطقوس كلها تدل على مدى اهتمام الأسرة بسعادة الميت في حياته الأخروية، فيساعدونه على أن يجتاز هذه المراحل بالاطمئنان، ويحصل على الفلاح والفوز الأبدي في ذلك العالم.

١ . ٤: ياما واستقباله للأرواح حسب أعمالها

إن التتبع للكتب الدينية المقدسة للديانة الهندوسية يؤدي إلى الاطلاع على شخصية مهمة، وهي التي تقابل الإنسان مباشرة بعد الموت، وهي شخصية ياما (Yama).

– من هو ياما؟

إن النصوص الدينية المقدسة تشير إلى آراء عديدة تخص شخصية ياما. وهي كما تلي:

أولا: إن الموت هو ملك (King) ياما. حيث ورد في كاوشي تاكي ابانيشاد:

---

(1) *Shiradha*

"إنني أعبد ياما الملك (King) وأتأمل فيه، وكل الذي يتأمل فيه هكذا فإنه يخضع لفضائله وميزاته"(١).

إذًا إنه الـــملَك وهو الموت نفسه.

ثانيا: يقرر نص آخر في بهجاوت كيتا بأن ياما (Yama) غير الموت حيث يقول: "إن الموت لا يفترس ولا يبدد المخلوقات مثل الأسد والحيوانات المفترسة، وفي الحقيقة لا يمكن إدراك شكل الموت، والبعض يقولون: إن الموت يختفي عن ياما المستقر في أعماق النفس الإنسانية"(٢).

إذاً يتضح من النص أن الموت غير ياما.

ثالثا: إن ياما هو ملك (King) وسيد عالمه، ومصداقا لما ورد في بهجاوت كيتا: "إن ياما هو الملك لعالم الآباء (Pitriyana) وسيدهم"(٣). ويرى اتهروا ويدا بأنه ملك الموت والجنة أي هو سيد هذا العالم(٤). يعني يسود هذا العالم ويقوم بمهامه هناك.

رابعا: إنه إله الموت والتدمير، كما ورد في ساتهاباتها برهمانا: "إن الآلهة كلهم يستقرون هناك مثل اندرا (Indra)، والملك ياما، ونادا (Nada)، ونيشادها (Nishadha) وياما هو إله الموت والهلاك والتدمير"(٥).

خامسا: ياما هو وشنو. ونعرف ذلك من بهجاوت كيتا حيث يعتبر ياما إحدى تجسيدات وشنو، فالإله وشنو له أشكال لا محدودة مثل أنه الهواء، وياما، والنار، ووارونا (Varona) والقمر، وبراجباتي (Parajpati) والإله العظيم(٦). فيبدو من هذا النص أن التجسيدات المختلفة للإله تشير إلى أعماله وأفعاله المختلفة، فمن إحدى تجسيدات الإله ياما إله الموت.

---

(1) *Kaushi Taki Upanishad*, part-I, vol. 1, P.305
(2) *Bhagvat Gita*, vol. 8, P. 153
(3) Ibid, P.346
(4) *Atharva Veda*, vol. 42, P.361.
(5) *Satha Patha Brahmana*, Part I, vol. 12, P. 338, 338n.
(6) *Bhagvat Gita*, vol. 8, P.97

سادسا: أنه إحدى تجسيدات الإله برهما حيث ورد في ميتريانا ابانيشاد: "أنت البرهما، وأنت وشنو وأنت رودرا (Rudra)، وأنت الإله اجني (Agni) وأنت آنا (Aana) وأنت ياما (Yama) وأنت الكل الذي لا يتعرض للفناء والعدم"(١). إذًا ياما الذي يستقبل الأرواح في العالم القادم ليس إلا إحدى تجسيدات الإله برهما.

سابعا: إن ياما هو المنصف في الحياة الأخروية، الذي يقوم بالإنصاف ومحاسبة الناس حسب ما ورد في واجاساني سام هيتا ابانيشاد(٢) فهو الذي يتولى محاسبة الناس بعد موتهم. ولقد ورد في ميتيريانا ابانيشاد كذلك أن قدوم الموت لا يمكن منعه، والإنسان مقيد بالجزاء المترتب على أعماله السيئة أو الصالحة، وهو محاط بأنواع شتى من الأحزان، تماما مثل الإنسان في السجن وتماما مثل الإنسان الواقف بين يدي المنصف ياما"(٣). ويعني ذلك كما أن الإنسان لا يستطيع أن يفر من الموت والنتائج المترتبة على أعماله، كذلك إنه لن يستطيع الفرار من محاسبة ياما في الحياة الأخروية.

وفي الحقيقة إن الاطلاع على هذه الآراء المختلفة لا يدل إلا على جوانب مختلفة ومهام عديدة لياما (Yama)، الذي يستقبل الأرواح مباشرة بعد موتها. فهو الملك لأنه يسود عالمه، وهو الموت نفسه لأنه قيل عنه بأنه كان أول كائن قد باشر الموت وذاقه، وهو إله الموت والتدمير والهلاك لأنه يتولى هذه الوظائف وهو تجسيد من تجسيدات الإله برهما من حيث فعله، وهو المنصف كذلك لأنه يقوم بمحاسبة الناس كما سيأتي تفصيل ذلك فيما بعد إن شاء الله.

بعد أن عرفنا هذه الشخصية فلنطلع على بعض خصائصه حتى يتضح لدينا كيفية قيامه بوظائفه المتمثلة في قيادة الأرواح إلى العالم الأخروي ومحاسبتها.

(1) *Maitrayana – Brahmana Upanishad*, part-II, vol. 15, (Sacred Books of the East, Ed & transated by Max Muller), P.303
(2) *Vagasaneyi – Samhita Upanishad*, part-I, vol. 15, P.313
(3) *Maitrayana Upanishad*, part-II, vol. 15, P.299

١ . ٥: خصائص ياما وكيفية قيامه بمحاسبة الناس بعد الموت

إن الروح تفارق البدن المادي عند الروح والروح تواصل رحلتها إلى العالم الأخروي عن طريق ياما، ويرى النص أن الإنسان لوحده سيواصل هذه الرحلة، ولن يكون أحد معه من أصدقاءه، أو أقاربه حتى الزوجة ستبقى في هذا العالم المادي وراءه(١).

– استقبال ياما للأرواح الصالحة

فيستقبله ياما على هذا الطريق مع مساعديه، فإذا كان الإنسان ذا أعمال سيئة فإن هؤلاء الوكلاء أي وكلاء ياما، يظهرون للروح في شكل مهيب ورهيب، وتشبه وجوههم الحيوانات المفترسة المعذبة المخيفة مثل الحيات، والأفاعي، والعقارب وغيرها(٢).

وهما في الحقيقة كلباه، أحدهما الكلب الأسود والآخر رمادي وهما يحرسان الطريق إلى الجنة(٣). وكل كلب له عيون أربعة(٤)، ولهما أم ولها عيون أربعة كذلك. كما أنه ورد في نص آخر أن الشمس والقمر كلبا ياما وهما يحرسان الطريق إلى الجنة(٥).

وهناك نص طويل ورد في بدمابورانا (Padma Purana) يبين لنا كيفية قيام ياما بمحاسبة الناس حسب أعمالهم.

في جهة الشمال في أطراف الأرض الخاصة بهذه الجهة، يقع هناك بيت ياما وهو فوق الماء ويسمى سانجريامانی (Sangryamani)، يسكن ياما في هذا البيت مع كاتبه جتراكبتا (Chitragupta) ومع موكليه وقاصديه.

إن الذين قاموا بأعمال صالحة فإنهم يسيرون على طريق ياما، ويستقبلهم ياما استقبالا حارا. ويجدون الفتيات أو المغنيات والراقصات على جانب الطرق الجميلة والغلمان أيضا يستقبلونهم بأناشيد طيبة وبالسلام والدعاء بالإضافة إلى تقديس الإله

(1) *The Institutes of Vishnu*, Vol.7, P.81
(2) Ibid, P.143
(3) *Hymns of The Atharva Veda*, vol. 42, P.54.
(4) Ibid, P.318
(5) Ibid, P.500

وتمجيده، ترش عليهم الأزهار والورود من الجنة، وتعطر رائحتها العالم كله آنذاك، يجدون الماء البارد، والمساكن الطيبة، والأطعمة المختلفة والأشجار ذات الرائحة الجميلة والعطرة.

يرون الآلهة وهم راكبين على الفرس والفيل، وتتلألأ أجسادهم فيأتي ياما ويستقبلهم بكلمات طيبة، وبكل ود واحترام وينظم لهم مادبة ووليمة كبيرة. ثم يخاطبهم ويقول: "إنكم عبادي المخلصون، والعقلاء، الذين اهتموا بالأعمال الصالحة حسب القوانين الشرعية في الحياة الدنياوية، والآن اصعدوا إلى الجنة من أجل أعمالكم الصالحة. إن الذي ولد في العالم المادي، ثم قام بالأعمال الصالحة فإنه أبي، وأخي وصديقي"[١].

إذاً هكذا يستقبلهم ياما ويبشرهم بالجنة والفوز في الحياة الأخروية بينما يظهر للظالمين بمظهر آخر نتيجة لأعمالهم السيئة.

– استقبال ياما للأشرار

فالأشرار يقطعون طرقا طويلة جدا حتى يقابلوا ياما لمحاسبتهم. ويجدون في هذه الطرق ألوانا شتى من العذاب فمثلا يمرون بشوارع مليئة بالنار واللهيب، والرمل المحرق، تحترق أقدامهم ولا يقدرون على المشي إلا بصعوبة، وبها البئار المحجوبة يهبطون فيها ولا يستطيعون الخروج منها، ثم الماء المغلي، ويرمون بالأحجار النارية، والهواء المحرق يحرق جلودهم، ثم يجدون في الطرق الحيات والأفاعي والعقارب تلدغهم فيصرخون ويولولون. ومرة يجدون الأشجار الشائكة تقطعهم، ويمشون فوق الأوعية المكسورة، والعظام، تتلف جلودهم والمسامير الحديدية تقطع أعضاءهم. ثم يواجهون الحيوانات المفترسة في طرقهم مثل الأسد وابن آوى، والحيوانات العظيمة تهاجمهم، فيواصلون رحلتهم في هذه الطرق وهم عراة، تجف ألسنتهم العطشة وأجسادهم ملفوفة بالدم والتراب. منهم من يبكى، ويولول، ويصرخ. ويضرب وجهه حسرة على ما فعل من

(1) *See Modern Hinduism*, W. J. Wilkins, Thacker, Spink and Company, London, 1900, p. 401

السيئات والبعض يجرون على صدورهم وشعرهم، وتربط أقدامهم ووجوههم معا[١].

عندما يصلون إلى بيت ياما فإنه يستقبلهم في شكل مرعب ومخيف. تبدو عيونه مثل أنهار الماء، وتخرج أشعة من جسده وصوته يخرج مثل الرعد، وشعر جسده يكون مثل النخلة، وتخرج شعلة من فمه عندما يفتحه للكلام.

صوت شهيقه وزفيره يبدو تماما مثل العاصفة وتظهر أسنانه طويلة جدا وشائكة يمسك في يده اليمنى المضربة الحديدية، وفي لباس مكون من جلود الحيوانات المفترسة وهو راكب بقرة ذات مظهر مخيف جدا. ويبدو أحيانا مثل الهولة الجسيمة المخيفة ومن ورائه تأتي أصوات مثل الرعد والبرق ولهيب النار. ويبدأ يعلن العقاب المناسب لأعمال الناس السيئة.

ثم يخاطب الأشرار قائلا: ''أما عرفتم بأنه تم تعييني حتى ألحق السعادة بالصالحين، وامنح العقاب للأشرار؟ فهل حاولتم معرفة دينكم؟ واليوم سترون عقابكم بعيونكم حتى يأتيكم اليقين، وعليكم البقاء في النار من وقت إلى وقت آخر. لأنكم حاولتم إرضاء أنفسكم باشباع رغباتكم، فالآن عليكم البقاء في هذا العذاب بسبب ذنوبكم.

كاتب ياما جتراكبتا وشفاعة القوى الكونية

ثم ينادي كاتبه جتراكبتا ويطلب منه أن يحضر الشمس والقمر، والهواء، والنار والفضاء، والأرض، والماء، ثم الليل والنهار، والصباح والمساء والدين حتى تشهد لهؤلاء المذنبين أو تشهد عليهم. فيبقى المذنبون ساكتين، صامدين، حائرين أمام شهادة هذه العناصر عليهم، إلى أن يدفعهم إلى دركات مختلفة من جهنم تناسب أعمالهم الطالحة، ولا يستطيعون الخروج منها[٢].

إذاً هذه هي كيفية ياما عند محاسبة الناس حسب أعمالهم الصالحة

(1) *The Meaning of Death*, John Bowker, p. 162

(2) See *Padma Purana* in
Modern Hinduism, W.J. Wilkins, PP 404 – 407.

والطالحة. وهناك نص آخر في 'مبادئ وشنو' حيث يقول: ''إن المجرمين، الذين قاموا بارتكاب هذه الجرائم لا بد وأن يتحملوا الأذى والألم المترتب على أعمالهم عندما يفارقون الحياة ويدخلون طريق ياما. وسيجرون هنا وهناك على طرق سوية وغير سوية على أيدي كلاب ياما وموكليه ومساعديه الذين يجرون المجرمين إلى جهنم بطريقة مخيفة ومرهبة[١]. وسيمنح الإنسان جسدا قويا متكونا من ذرات مأخوذة من العناصر الخمسة حتى يعاني من عذاب جهنم، وعندما يبتلى بهذا العذاب الذي يسلطه عليه ياما في جهنم فإن هذه الذرات ترجع إلى عناصرها الأصلية مرة أخرى[٢].

ويؤكد نص آخر هذه الحقيقة قائلا: "إن الإنسان سيعاني من أنواع شتى للعذاب في جهنم الذي يسلطه ياما عليه"[٣].

ولياما قاعة وبلاط حيث يقوم فيه بمحاسبة الناس أو الأرواح بعد موتها[٤]. وليس هذا فحسب وإنما الإله ياما مع الآلهة الآخرين سيشهدون للناس أو للأرواح أو عليها حسب أعمالها مثل الإله كبيرا (Kubera)، وأدتيا (Aditya) ووارونا (Varuna) واندرا (Indra) وياما فإنهم سيشهدون للأرواح الصالحة، وسيشهدون على المذنبين[٥].

ولذلك يجب تقديم القرابين لياما بأمل، أن يكون له مكان طيب في عالم ياما، وإنه سيجد نصيبه في ذلك العالم[٦]. وتوجه عند وقت تقديم القرابين الأدعية إلى ياما والآلهة الآخرين مثل "مرحبا بياما، مرحبا بالموت، ومرحبا بجميع الآلهة"[٧]. والذي يقدم القرابين لياما فكأنه يسلم آباءه لمنطقة ياما، ويستطيع أن يسيطر على ذلك العالم عن طريق إرضائه[٨]. والذي يقدم القرابين لياما فإنه يتحرر من جميع ذنوبه مباشرة[٩].

فهكذا يجب على الإنسان أن يهتم بالأعمال الصالحة، ويقدم القرابين للإله

(1) *The Institutes of Vishnu*, Vol.7, P.142.
(2) *The Laws of Manu*, Vol.25, P.487
(3) *The Laws of Manu*, Vol.26, P.489
(4) *The Sacred Laws of Aryas*, Vol.14, P.229
(5) *The Minor Law Books*, Vol.33, P.230
(6) *Satha Patha Brahmana*, Vol.26, P.348
(7) Ibid, Vol.44, P.337
(8) Ibid, P.236.
(9) Ibid, P.135

ياما حتى يقابله بعد الموت مقابلة حسنة، ويستقبله الإله ياما استقبالا حارا ويبشره بالجنة والمساكن الطيبة والاطمئنان، حيث لا يخاف ولا يحزن آنذاك.

هناك رواية أخرى وردت في برهاد آرانياكا ابانيشاد توضح لنا مصير الأرواح الصالحة والطالحة.

١. ٦: مصير الأرواح بعد الموت

مصير الأرواح بعد الموت حسب الأبانيشادات

حسب هذه الرواية إن المخلصين من أتباع الهندوسية الذين قاموا بواجباتهم الخاصة بطبقتهم، وعبدوا الإله بكل ود واحترام، فإنهم عندما يموتون يذهبون إلى النور، ومن النور إلى النهار، ومن النهار إلى النصف الزائد شهر القمر، ومن هنا إلى الأشهر الستة، عندما تذهب الشمس إلى الشمال، من هنا إلى عالم الآلهة (Deva Loka) ومن ديوالوكا (عالم الآلهة) إلى عالم الشمس، ومن عالم الشمس إلى مكان الضياء والنور، وهم عندما يصلون إلى هذا المكان أي مكان الضياء والنور فإن الروح تقترب منهم وتقودهم إلى عالم برهمان (Brahman). وهم يبقون في هذا العالم في ابتهاج وسرور لمدة طويلة، وليست هناك عودة من هذا العالم.

أما الذين يسيطرون ويتغلبون على عالم المستقبل أو العالم الأخروي عن طريق تقديم القرابين، والصدقات، والتنسك فإنهم يذهبون إلى الدخان (بعد موتهم) ومن الدخان إلى الليل، ومن الليل إلى نصف شهر القمر، ومن هنا إلى جانب تغرب الشمس بمسافة ستة أشهر، ومن هنا إلى عالم الآباء ومن عالم الآباء إلى القمر وعندما يصلون إلى عالم القمر فهم يصيرون طعاما، تأكله الآلهة ثم يعودون إلى الأرض، وعندما تنتهي الآثار المترتبة على أعمالهم فإنهم يعودون إلى الفضاء ايتهر (Either) من ايتهر إلى الهواء، ومن الهواء إلى المطر، ومن المطر إلى الأرض. وعندما يصلون إلى الأرض فإنهم يصيرون طعاما، وهنا يقدمون في مذبح النار (Fire Altar) وهو إنسان ذكر حسب الرواية، وهنا يخلقون في

النار (وهي الأنثى)، فالمذبح هو الذكر والنار هي الأنثى، وهكذا يُنشأون ويتبعون الطريق نفسه مرة أخرى حسب أعمالهم.

أما الذين لا يتبعون الطريق الأول، ولا الثاني بسبب أعمالهم السيئة فإنهم يولدون في طبقات الحشرات، والطيور، وأنواع شتى من الحشرات والحيوانات التي تدب فوق الأرض[١].

وهذا هو الطريق الثالث يتبعه الإنسان بعد موته نتيجة لأعماله. ويعني ذلك أنه يتعرض للتناسخ.

مصير الأرواح بعد الموت حسب فوراناز (Puranas)

هناك رواية أخرى وردت في جارودا فورانا (Garuda Purana) وهي تبين لنا مصير الإنسان بعد الموت حيث ورد فيها أن الحكماء ذهبوا إلى الإله شيوا وسألوه عن كيفية الإنسان عند الموت، وماذا يحدث مع الإنسان على طريق ياما؟ وما هي أنواع العذاب التي يتعرض لها الإنسان في عالم أو منطقة ياما؟

فيرد عليهم الإله شيوا قائلا: لا شك إن طريق ياما صعب المنال ولا يمكن لأحد أن يجتاز هذا الطريق إلا بعد الموت. ولكن سأبين لكم ماذا يحدث للإنسان في هذا الطريق وكان الإله وشنو قد بين هذه التفاصيل الخاصة بعالم ياما لجارودا[٢].

فالإنسان يواجه الموت في شكل حية تلدغه وتقضي على حياته. ولذلك يعتبر الموت ألم مبرح للإنسان. فيجد عند الموت أن الأوتار الصوتية قد امتلأت بالبلغم، ويشعر بالألم الشديد في عظامه ولا يقدر على الحركة إن شاء. ومن الممكن أن يسمع صوتا مثل الصفير في صوته. وفي هذه الحالة يبدأ يتذكر سيئاته. ورغم وجود أقاربه فإنه

(1) *Brihad Aranyaka Upanishad*, Part II, vol. 15, PP. 208 – 209,
and see also *Hinduism*, RC Zaehner, Oxford University Press, London, 1962, PP 76-79,
and see also *Khandogaya Upanishad*, Vol.1, PP 76 – 82, and see also
Ibid, PP 107 – 108

(2) *Garuda Purana*, Compiled by B. K. Chaturvedi, Diamond Books, New Dehli, p. 13

يواجه الموت ويستطيع أن يراها أمامه. وفي هذه اللحظة يبدأ يفكر في ماله وأسرته بدلا من تركيزه على الإله.

وفي هذه اللحظة يرفع الحجاب، ويستطيع أن يرى عالما لم يكن قد رآه من قبل. ولا يقدر على أن يتكلم بما رأى في هذا العالم الجديد. فيأتي إليه قاصدو الموت. والعناصر الأساسية الخمسة الموجودة فيه ترجع إلى مصادرها الأصلية. والإنسان يشعر في ذلك الوقت بأن الدقيقة صارت مثل مائة سنة. ويشعر بألم كأن مائة حية وعقرب يلدغه متواصلا. ولا تجد روحه مكانا لتخرج من جسده. وفي هذه اللحظة يشاهد قاصدي ياما أمامه. وهم يمسكون صولجانا كبيرا في شكل مخفيف ومرعب ورهيب. فيبدأ يصرخ الميت خوفا منهم ولا يطيق أن يراهم. وهنا يخرج القاصدون من جسده الجسم اللطيف أو الوجود اللطيف وحجمه حجم ابهام اليد. وهذا الوجود اللطيف ينظر إلى الوجود المادي. ويعتقلون الوجود اللطيف بشدة ويأخذونه تماما مثل الشرطي الذي يأخذ المجرم. وهم عندما يجرونه على هذا الطريق فيهددونه بإيقاعه في دركات مختلفة لجهنم تقع على هذا الطريق. ويقولون له: يا أيتها الروح الخبيثة، أسرعي حتى تصلي إلى عالم ياما (Brahma Loka)، وعليك القيام والبقاء في دركات مختلفة لجهنم ذات أنواع شتى من العذاب الأليم. عندما يسمع الإنسان الميت هذا الإعلان، بالإضافة إلى بكاء أقاربه فإنه يشعر بألم عظيم. ويتعرض لأنواع شتى من العذاب على أيدي قاصدي ياما. ويشعر بالوحدة هناك، كما أنه يشعر بالجوع والعطش الشديد. ولا يجد ظلا في هذا الطريق، ولا استراحة، لدقيقة واحدة. يحاول أن يمشي ولكنه يقع في الطريق مرارا وتكرارا، وهكذا يصل إلى عالم ياما.

بعد الوصول إلى هذا العالم يبقى هناك لفترة معينة. وهنا يسمح له أن يعود إلى عالم الناس بعد أن سمح له ياما راجا. وعندما يعود إلى هذا العالم المادي مرة أخرى يحاول أن يدخل في جسده المادي. ولكنه لا يستطيع لأن قاصدي ياما كانوا قد شدد عليه. وهنا يبدأ يصرخ بسبب الألم والجوع والعطش فيسمح له تناول بنداز[1] (Pindas)

(1) إنه نوع من الطعام يقدم للميت ويعتقد بأنه يساعد الميت في الحصول على الجسد الجديد في

والتقدمات التي قدمها أبناؤه وأقاربه. ولكن لا يسمن ذلك ولا يغنيه من جوع. أما الذين لا تقدم لهم بنداز فهم يتخلفون ويتيهون في غابات مخيفة هناك في حالة من العطش والجوع.

هنا تقسم هذه البنداز (Pindas) إلى أربعة أقسام. قسمان أو جزءان من بنداز يرجعان إلى العناصر الخمسة التي تقوي الوجود اللطيف هناك. والجزء الثالث يعطى لقاصدي ياما لإرضائه، بينما الجزء الرابع يعطي لشبح أو روح خبيثة للإنسان تشبهه. وهو يسمى بريتا (Preta) ويكفيه هذا الجزء الرابع لتسعة أيام. وفي اليوم العاشر فإن هذا الجزء من بنداز يخلق الجسد الكامل لهذا الشبح أو الطيف ويقدر على الحركة. وهكذا عندما يفارق الإنسان جسده المادي، فإنه ينال جسدا آخرا في ذلك العالم عن طريق بنداز.

إن بندا يقدم في اليوم الأول يشكِّل رأس الجسم اللطيف، وفي اليوم الثاني العنق والكتفين، وفي اليوم الثالث القلب وبندا في اليوم الرابع ظهر الإنسان، وفي اليوم الخامس اسرته، وفي اليوم السادس والشرج والأعضاء الأخرى، إلى أن يكتمل جسده في اليوم التاسع. وعندما يقدم بنداز في اليوم العاشر فإن جسده يتحرك ويشعر بالجوع والعطش، وهكذا يستطيع الميت أن يتناول شيراذا المقدم له.

ثم يـــمر الميت أو يعبر بحر ويتراني (Vaiterani)، وروح الإنسان تعبر المناطق العديدة البعيدة مثل ناجندرا اهوان (Nagendra Bhavan) كندهاروا (Gandharva) شيلجان (Shailagan) كاروخ (Karunch) وغيرها من العوالم. وفي الأخير يدخل يامابورا، ويترك أقاربه وراءه في العالم المادي(١).

ونستطيع أن نستخلص من هذه الرواية أمورا عديدة وهي كالتالي:

أولا: أن طريق ياما للميت طريق صعب المنال ومملوء بألوان شتى من العذاب الأليم.

ذلك العالم، وهذا الطعام يشتمل على الأرز، وهذا التقديم يساعد الوجود اللطيف (Subtle Form) للميت لكي يصل إلى عالم ياما.

(1) See *Garuda Purana*, pp. 12- 16

ثانيا: أن الإنسان يمر بمرحلة مؤلمة عند الموت.

ثالثا: لا يقدر الإنسان على الكلام في هذه الفترة ولذلك لا يستطيع بيان ما يحدث معه آنذاك.

رابعا: تقديم بنداز (Pindas) طقس من الطقوس الخاصة بالمأتم والجنازة في الهندوسية. ولعلها مهمة لبعث الإنسان ماديا وروحيا في ذلك العالم. فنجد الربط بين البعث وتقديم البنداز، حيث تساعد على إيجاد وجود مادي للإنسان في ذلك العالم. فيمكن لنا أن نقول بأن الهندوسية تعتقد بفكرة البعث.

خامسا: أن الأرواح تعبر نهراً (Vaiterani) بعد الموت قبل وصول عالم ياما.

هناك قصة أو رواية أخرى في جارودا فورانا (Garuda Purana) تخص مصير الأرواح بعد الموت كذلك، وتوضح لنا بعض الجوانب الأخرى بهذه القضية. وهي منسوبة إلى الإله نارايان (Narayan). فيقول: ليست هناك شجرة يستظل بها الإنسان، ولا يجد الإنسان طعاما ويشعر بالجوع المميت، ولا يجد الماء هناك. وهناك تحرق أشعة الشمس جسد الإنسان كما أنها ستحرق جلود الناس عند وقت الهلاك العظيم أو فترة الانحلال العظيم النهائي (Final Dissolution) لهذا الكون وهو ما يسمى ببرالايا (Paralaya) وتواجه الأرواح الحيات والعقارب العظيمة التي تلدغها وتعذبها. وأحيانا يرمى أمام الحيوانات المفترسة، ثم يطرح في النار بعد هذا، سيمر بغابة فيها أشجار شائكة، وتكون أوراقها مثل السيوف تقطعه وهذه الغابات مملوءة بالحيوانات المفترسة، والإنسان أو الروح عندما تتعب من هذا العذاب تأوي إلى شجرة لتستريح ولكنها تعذب بأوراق الأشجار الشائكة ويجد جسمه اللطيف مجروحا. وتوجد آبار فيقع فيها، وأحيانا يرمى من فوق الجبال. وأحيانا يمشي على طرق شائكة، ويمشي فوق الرمل المغلي، ويقدم له الدم والصديد ليشربه. وهنا يمر بنهر ويترايانى مملوء بالدم والصديد وبها سد من العظام الإنسانية، وقليل من الأرواح تستطيع أن تعبرها. والطيور التي تأكل اللحم توجد بها والإنسان السيء أو الطالح يقع في

هذا النهر.

ويغلي الإنسان في الصديد والدم ويقع في هذا البحر. وهنا يصرخ الإنسان ويولول ويتذكر أقاربه. ولا يجد الإنسان فرصة الاستراحة لدقيقة واحدة. فيشرب هذا الدم والصديد ويحاول الخروج من هذا البحر ولكن لا يستطيع. وفي هذه الحالة –أثناء فترة طويلة– إن المذنبين يعبرون هذا البحر ويصلون إلى عالم ياما (Yama Loka)، هناك قاصدي ياما يشدون المذنبين بالحبل بوجوههم أو بأقدامهم (للجسم اللطيف) ويربطون أيديهم كذلك ويضربونهم بالأسواط الحديدية، فيصرخ المذنبون صراخا شديدا، وأجسادهم تنـــزف دما. وهنا لا يذكرون الإله لأنهم لم يعودوا أنفسهم على ذكره وإنما يذكرون أقاربهم وهنا يصرخون ويعترفون بذنوبهم قائلين: "إننا قد ولدنا في عالم الإنسان بعد أن قمنا بالأعمال الصالحة، ورغم أننا حصلنا على هذه الفرصة للحصول على الفلاح الأخروي، إلا أننا أهملنا واجباتنا في ذلك العالم. فما قدمنا الصدقات والتقديمات والقرابين، ولم نعبد الإله، ولم نغتسل في نهر جنجا (Ganga) ولم نخدم الصلحاء، ولم نقم بتقديم الهدايا للحكماء، فيا روحي لا نستطيع التخلص من هذا العذاب الأليم"(١).

هكذا فإن الأرواح كلها –سواء كانت أرواح الذكور أو الأناث– كلها تصرخ وتولول وتتوب إلى الإله من أعمالها السيئة. ثم الشبح أو الطيح (Ghostly) أو بريتا (Preta) للإنسان يبقى لسبعة عشر يوما في شكله الأزلي وفي اليوم الثامن عشر يصل إلى مكان يسمى سوميا بورا (Somya Pura) وهو مكان مفعم بالأرواح الخبيثة الوحشية الضارة، وتوجد هناك شجرة قريبة من النهر تسمى بوش بهابهادرا (Puspabahadra)، هنا تجد الروح تحت هذه الشجرة فرصة لكي تستريح مع قاصدي ياما، وتذكر أقاربها.

هنا يوبخوها هؤلاء القاصدين قائلين: "أين أقاربك الذين تذكرونهم وهنا لن يساعدك أحد إلا أعمالك الصالحة، وأنت لم تكترث بهذه الأعمال في حياتك الدنياوية، فالآن لا يفيدك شيء، أو لم تسمع لأي برهمان يقوم بتلاوة النصوص المقدسة حتى تهتدي؟

(1) *Garuda Puran*, Compiled by B. K. Chatruved, p. 19

وما عرفت أنك ستنالين هذا العذاب في منطقة ياما؟ ثم يضربونها بالأسواط الحديدية النارية، فتحاول الفرار منهم ولكنها لا تجد مأوى ولا ملجأ آنذاك.

وهذه الروح تمر بهذه المصائب بعد سبعة عشر يوما من موتها، وعندما تصل سومابورا فإنها تجد شيرذا قد قدمه أبناؤها لها بعد الشهر الأول من موته، ثم تذهب الروح إلى مكان آخر ساوني بور (Sauni Pur) وإنه المكان الثاني للوقوف.

ثم بعد منتصف الشهر تنال الروح شيراذا وتقدمات الماء التي قدمها أقاربها لها، ثم تمر بجندرابهوان وتمر بأنواع شتى من العذاب وهذا هو المكان الذي يصرخ فيه ويولول عندما يجره قاصدو ياما، وهكذا يمر بأماكن مختلفة إلى أن تكتمل السنة الأولى بعد موته، إلى أن يصل باهو بهيتابورا (Bahu Bheeta Pura) ويطرح وجوده اللطيف، الذي يساوي في حجمه ابهام اليد[١]. فهكذا الإنسان الذي لم يقم بواجباته وأهمل الأعمال الصالحة فإنه يمر بمراحل مخيفةورهيبة في عالم ياما بعد موته.

١. ٧: ظاهرة الموت في الإسلام وحقيقتها

إن الموت حقيقة يتعرض لها البشر جميعا. والله سبحانه وتعالى هو الذي خلق الموت والحياة. وقد أخبر بأن الحكمة من الموت هو انتقال البشر من دار العمل إلى دار الجزاء، حيث توفى كل نفس ما عملت. فقال تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ ۗ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ ۖ فَمَن زُحْزِحَ عَنِ ٱلنَّارِ وَأُدْخِلَ ٱلْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ ۗ وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا مَتَـٰعُ ٱلْغُرُورِ﴾[٢].

ففي الآية إخبار عام يعم جميع المخلوقات الحية بأنها متعرضة للموت، فهو تعالى وحده الذي لا يموت والجن والإنس يموتون وكذلك الملائكة وحملة العرش، وينفرد

(1) *Garuda Purana*, pp. 18- 20

(2) آل عمران: ١٨٥

الواحد الأحد بالديمومة والبقاء فيكون آخرا كما كان أولاً[1]. فحياة البشر محدودة، معلومة، مقدرة يعلمها الله سبحانه وتعالى. ولكل من البشر أجل معلوم، فإذا جاء أجلهم فلا تأخير.

ولو رجعنا إلى تعريفات العلماء لظاهرة الموت، فنجد أنهم عرّفوا الموت بتعريفات كثيرة، وكلها تدور حول انتقال الإنسان من هذا العالم إلى عالم أخروي لانقطاع تعلق الروح بالبدن. فورد في التعريفات للسيد الجرجاني (ت ٨١٤هـ) في تعريف الموت بأنه "صفة وجودية خلقت ضد الحياة"[2].

ويعرفه ابن مسكويه (ت ٤٢١هـ)[3] قائلا: "ليس بشيء أكثر من ترك النفس استعمال آلاتها وهي الأعضاء التي يسمى مجموعها بدنا كما يترك الصانع آلاته"[4]. ويرى الإمام القرطبي (ت ٦٧١هـ) بأن الموت "ليس بعدم محض ولا فناء صرف، وإنما هو انقطاع تعلق الروح بالبدن ومفارقته والحيلولة بينهما"[5]. ويربط الإمام الجويني (ت ٤٧٨هـ) بين تعلق الروح بالبدن بين الحياة ومفارقة الروح للبدن وهي الموت، فيقول: "والأظهر عندنا أن الروح أجسام لطيفة متشابكة للأجسام المحسوسة، أجرى الله تعالى العادة باستمرار حياة الأجسام ما استمرت مشابكتها لها، فإذا فارقتها يعقب الموت والحياة"[6].

(1) تفسير ابن كثير، ج ١، ص ٣٤٣

(2) التعريفات، للجرجاني، ص ٢١١

(3) ابن مسكويه هو أحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه أبو علي، مؤرخ بحاث، أصله من الري وسكن أصفهان وتوفي بها. اشتغل بالفلسفة والطب والكيمياء والمنطق مدة ثم أولع بالتاريخ والأدب والإنشاء. ألف كتبا نافعة منها تجارب الأمم وتعاقب الهمم، وطهارة النفس. انظر: الأعلام ١/ ٢١١- ٢١٢.

(4) تهذيب الأخلاق، ابن مسكويه، مطبعة كردستان العلمية، بالجمالية بمصر، ١٣٢٩هـ، ص ٢٤٤

(5) التذكرة بأحوال الموتى والآخرة، للقرطبي، ج ١، ص ١

(6) الإرشاد، الإمام الجويني، ص١٥٠

فهذه التعريفات كلها تجمع على أن الموت معناه مفارقة الإنسان للحياة الدنياوية، وانتقاله من الكون المادي إلى العالم الأخروي. وهنا يأتي التساؤل وهو هل الموت ظاهرة تعتري البدن المادي أو النفس والروح أيضا؟

وقد عرفنا من قبل عند الحديث عن الروح والنفس والفرق بينهما، أن الروح عندما اتصلت بالبدن فسميت نفسا، ولكن إذا أخذت مجردة فتسمية الروح أغلب عليها(١).

أما عن الموت فهل يقع على البدن أم على النفس؟ فإن العلماء اختلفوا في ذلك. ويبين شارح العقيدة الطحاوية لنا هذا الاختلاف، حيث يقول: "اختلف الناس هل تموت الروح في النفس أم لا؟ فقالت طائفة: تموت، لأنها نفس وكل نفس ذائقة الموت، وقد قال تعالى ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ O وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَـٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾(٢). وقال تعالى ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾(٣). فقالوا: وإذا كانت الملائكة تموت، فالنفوس البشرية أولى بالموت، وقال آخرون: لا تموت الأرواح، فإنها خلقت للبقاء وإنما تموت الأبدان، قالوا: وقد دلت الأحاديث الدالة على نعيم الأرواح وعذابها بعد المفارقة إلى أن يرجعها الله في أجسادها، ولو ماتت الأرواح لانقطع عنها النعيم والعذاب"(٤).

وكان ذلك مخالفا لقول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ O فَرِحِينَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِٱلَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُواْ بِهِم مِّنْ خَلْفِهِمْ﴾(٥). فنعرف أن أرواحهم قد فارقت أجسادهم وذاقت الموت، فهنا يتضح أن النفس بمعنى الروح باقية وأنها لا تتعرض للفناء والعدم. والله أعلم.

---

(1) التذكرة للقرطبي، ج ١، ص ١

(2) الرحمن: ٢٦- ٢٧

(3) القصص: ٨٨

(4) من هؤلاء ابن رشد الفيلسوف، انظر تهافت التهافت، ص ٨٣٢- ٨٣٤

(5) آل عمران: ١٦٩- ١٧٠

وبعد العثور على هذه الآثار الخاصة بالفرق بين النفس والروح وكيفية علاقتها بالبدن، ثم هل الموت ظاهرة تعتري البدن أو النفس؟ نذكر خصائص الموت في الإسلام.

أولا: جميع المخلوقات صائرة إلى الموت

مصداقا لقوله سبحانه وتعالى: ﴿أَيْنَمَا تَكُونُواْ يُدْرِككُّمُ ٱلْمَوْتُ وَلَوْ كُنتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشَيَّدَةٍ﴾[(١)]. وهذه الآية تعني أن الموت لا بد وأن تذوقها كل نفس، ولا يستطيع الإنسان التجنب من الموت حتى ولو حبس نفسه في حصون مرفوعة مستحكمة، لا يصل إليها القاتل الإنساني، لكنها لا تمنع القاتل الإلهي[(٢)]. إذاً جميع الناس صائرون إلى الموت لا محالة، ولا ينجو منه أحد كائنا من كان، حتى الرسل والرسول صلى الله عليه وسلم كما قال سبحانه وتعالى ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ ٱلْخُلْدَ ۖ أَفَإِيْن مِّتَّ فَهُمُ ٱلْخَٰلِدُونَ﴾[(٣)]. نـــزلت هذه الآية في الكفار الذين كانوا يقدرون موت النبي صلى الله عليه وسلم ويشمتون بموته، لما يأملون ذهاب الدعوة النبوية، وتبدد نظامها. فنفى الله تعالىعنه الشماتة بهذه الآية، بما قضى أنه لا يخلد في الدنيا بشرا لكونه مخالفا للحكمة التكوينية. فلذلك قال الله سبحانه وتعالى بعد ذلك: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ ۗ وَنَبْلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلْخَيْرِ فِتْنَةً ۖ وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾[(٤)] أي الناس كلهم يتعرضون للموت لكي يختبرون بما يجب فيه الصبر من المصائب، وما يجب فيه الشكر من الفهم، وبعدم الموت سيرجعون إلى الله ليجازيهم على صبرهم وشكرهم[(٥)].

فهذا الذي يذكره القرآن الكريم وما يعتقده المسلمون بأن الموت ظاهرة تعتري جميع المخلوقات. ولا مفر منها وهي حق.

(1) النساء: ٧٨

(2) محاسن التأويل، للقاسمي، ج ٥، ص ٣٩٦- ٣٩٧

(3) الأنبياء: ٣٤

(4) الأنبياء: ٣٥

(5) تفسير القاسمي، ج ١١، ص ١٥٣- ١٥٤

ثانيا: الموت والحياة بيد الله وحده

أي أن الله هو الذي يحيى ويموت. فلا يقع الموت إلا بأمر الله سبحانه وتعالى مصداقا لقوله جل وعلا: ﴿وَٱللَّهُ يُحۡيِۦ وَيُمِيتُۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرٞ﴾(1) يعني بيده الخلق، وإليه يرجع الأمر ولا يحيا أحد ولا يموت أحد إلا بمشيئته وقدره، ولا يزاد في عمر أحد ولا ينقص منه بشيء إلا بقضائه وقدره، وعلمه وبصره نافذ في جميع خلقه، لا يخفى عليه من أمورهم شيء(2). ويقول تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِي يُحۡيِۦ وَيُمِيتُۖ فَإِذَا قَضَىٰٓ أَمۡرٗا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾(3). إذاً تؤكد هذه الآيات بأن الموت والحياة بيد الله وحده، وليس لبشر قدرة على موت أحد إلا بإذن الله وحده.

هنا نجد أنه قد ورد في القرآن الكريم إضافة التوفي إلى الله تارة، وإلى الملائكة تارة، وإلى ملك الموت تارة أخرى. فكيف التوفيق بين هذه الآيات وما يؤكد عليه القرآن الكريم من أن الموت بيد الله وحده. فيقول القرطبي في هذا الصدد: "إن قال قائل كيف الجمع بين هذه الآي، وكيف يقبض ملك الموت في زمن واحد أرواح من يموت بالمشرق والمغرب؟ قيل له: إن التوفي تارة يضاف لملك الموت لمباشرته ذلك، وتارة أخرى إلى أعوانه من الملائكة لأنهم قد يتولون ذلك أيضا، وتارة إلى الله تعالى فهو المتوفي على الحقيقة. ونستطيع أن نقول: إن ملك الموت يقبض الأرواح، والأعوان يعالجون والله يزهق الروح. كما قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلۡأَنفُسَ حِينَ مَوۡتِهَا﴾(4)، وقال: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِيٓ أَحۡيَاكُمۡ ثُمَّ يُمِيتُكُمۡ﴾(5)، وقال: ﴿ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلۡمَوۡتَ وَٱلۡحَيَوٰةَ لِيَبۡلُوَكُمۡ﴾(6)، فكل مأمور

(1) آل عمران: ١٥٦

(2) تفسير ابن كثير، ج ١، ص ٤١٩

(3) غافر: ٦٨

(4) الزمر: ٤٢

(5) الحج: ٦٦

(6) الملك: ٢

من الملائكة فإنما يفعل بأمره[1]. فقد ثبت لدينا أن الموت بيد الله وحده، أما هؤلاء الملائكة فإنهم يتصرفون بأمر الله القادر على الموت وحده.

ثالثا: أن لكل نفس وقت محدد وأجل معلوم

وذلك مصداقا لقوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَـْخِرُونَ سَاعَةً ۖ وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾[2]. إذاً الكل له أجل مقدر لا يعلم زمانه ولا مكانه إلا الله وحده. حيث يقول الله تعالى: ﴿وَمَا تَدْرِى نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا ۖ وَمَا تَدْرِى نَفْسٌۢ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌۢ﴾[3]. فلا أحد يعرف أين مضجعه، لأن ذلك بعلم الله سبحانه وتعالى فقط. والقرآن الكريم يبين حقيقة أخرى مرتبطة بالموت وهي أن البشر عاجز عن رد الحياة لإنسان أراد الله له الموت. فيقول: ﴿فَلَوْلَآ إِذَا بَلَغَتِ ٱلْحُلْقُومَ O وَأَنتُمْ حِينَئِذٍ تَنظُرُونَ O وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ وَلَٰكِن لَّا تُبْصِرُونَ O فَلَوْلَآ إِن كُنتُمْ غَيْرَ مَدِينِينَ O تَرْجِعُونَهَآ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾[4]. فالآية تصور لنا حالة نــزع الإنسان، فعندما بلغت النفس الحلقوم، والباقون ينظرون لفظه، وفي هذه الحالة يكون ملك الموت أدنى إليه من أهله، ولكن أهله لا يستطيعون أن يبصروه. ولا أحد يستطيع أن يرد النفس إلى مقرها عند بلوغها الحلقوم[5]. فالبشر عاجز مجبر تحت قهر الربوبية، وإلا لأمكن للناس دفع ما يكرهون أشد الكراهية وهو الموت. إذاً هذه الآية من أبلغ الآيات التي يتحدى الله بها البشر على قدرته وتصرفه في خلقه.

---

(1) التذكرة، للقرطبي، ص ٦٨

(2) النحل: ٦١

(3) لقمان: ٣٤

(4) الواقعة: ٨٣- ٨٧

(5) محاسن التأويل، ج ١٦، ص ٢١

رابعا: حال المؤمن والكافر ساعة الاحتضار والمآل الذي يصير إليه كلاهما

يصور لنا القرآن الكريم حالة المؤمن وحالة الكافر عند خروج الروح أثناء الموت. فيبشر المؤمن في هذه اللحظات من حياته مصداقا لما ورد في القرآن الكريم: ﴿فَأَمَّآ إِن كَانَ مِنَ ٱلۡمُقَرَّبِينَ O فَرَوۡحٞ وَرَيۡحَانٞ وَجَنَّتُ نَعِيمٖ O وَأَمَّآ إِن كَانَ مِنۡ أَصۡحَٰبِ ٱلۡيَمِينِ O فَسَلَٰمٞ لَّكَ مِنۡ أَصۡحَٰبِ ٱلۡيَمِينِ﴾[1]. ويعني ذلك أن الميت إذا كان من الذين سبقوا إلى الإيمان والطاعة، وأوذوا لأجله وصبروا على ما أصابهم، وكانوا الدعاة إليه، ومن المصلحين من الناس، فله راحة حيث تبشره الملائكة بالجنة، ويتنعم فيها بما تشتهيه الأنفس وتلذ الأعين، وتسلم عليه الملائكة وتبشر الميت الصالح بأنك من أصحاب اليمين[2]. فنستدل بهذه الآية على أن الروح بعد مفارقة البدن منعمة، إذا كانت صالحة، ومقرها في الجنة.

والحميم والجحيم للكافر المكذب حيث يقول الله تعالى عن الميت ساعة خروج روحه: ﴿وَأَمَّآ إِن كَانَ مِنَ ٱلۡمُكَذِّبِينَ ٱلضَّآلِّينَ O فَنُزُلٞ مِّنۡ حَمِيمٖ O وَتَصۡلِيَةُ جَحِيمٍ﴾[3]. ويقول الله تعالى: ﴿وَلَوۡ تَرَىٰٓ إِذۡ يَتَوَفَّى ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ يَضۡرِبُونَ وُجُوهَهُمۡ وَأَدۡبَٰرَهُمۡ وَذُوقُواْ عَذَابَ ٱلۡحَرِيقِ﴾[4]. والظالمون على أنفسهم يتعرضون لنفس المصير عند خروج الروح حسب ما ورد في قوله تعالى: ﴿وَلَوۡ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلظَّٰلِمُونَ فِي غَمَرَٰتِ ٱلۡمَوۡتِ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ بَاسِطُوٓاْ أَيۡدِيهِمۡ أَخۡرِجُوٓاْ أَنفُسَكُمُۖ ٱلۡيَوۡمَ تُجۡزَوۡنَ عَذَابَ ٱلۡهُونِ بِمَا كُنتُمۡ تَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ غَيۡرَ ٱلۡحَقِّ وَكُنتُمۡ عَنۡ ءَايَٰتِهِۦ تَسۡتَكۡبِرُونَ﴾[5]. ويعني ذلك أن الكافر إذا احتضر بشرته الملائكة بالعذاب والنكال والأغلال والسلاسل والجحيم والحميم وغضب الرحمن الرحيم، فتتفرق

(1) الواقعة: ٨٨- ٩١

(2) محاسن التأويل، ج ١٦، ص ٢٣

(3) الواقعة: ٩٢- ٩٤

(4) الأنفال: ٥٠

(5) الأنعام: ٩٣

روحه في جسده وتعصي، وتأبي الخروج فتضربهم الملائكة حتى تخرج أرواحهم من أجسادهم قائلين لهم ﴿أَخْرِجُوٓاْ أَنفُسَكُمُ ٱلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ ٱلْهُونِ﴾[1]، فيها كونه غاية الإهانة، كما كانوا يكذبون على الله ويستكبرون على اتباع آياته، والانقياد لرسله.

ولقد وردت أحاديث متواترة تصدق القرآن في هذا الصدد ومنها ما رواه مسلم (ت ٢٦١هـ)[2] بسنده عن أبي هريرة (ت ٥٧هـ) قال: "إذا خرجت روح المؤمن تلقاها ملكان يصعدانها"، قال حماد (ت ١٧٩هـ)[3]: فذكر من طيب ريحها، وذكر المسك. قال: "ويقول أهل السماء: روح طيبة جاءت من قبل الأرض صل الله عليك على جسد كنت تعمرينه، فينطلق إلى ربه [عز وجل] ثم يقول: انطلقوا إلى آخر الأجل".

قال: "وإن الكافر إذا خرجت روحه. قال حماد: وذكر من نتنها، وذكر لعنا. ويقول أهل السماء: روح خبيثة جاءت من قبل الأرض، قال فيقال: انطلقوا إلى آخر الأجل. قال أبو هريرة (ت ٥٧هـ): فرد رسول الله صلى الله عليه وسلم ريطة كانت عليه، على أنفه، هكذا[4].

فهكذا نجد أن القرآن والسنة تذكران عن الموت الحقائق الأساسية لئلا يضل الإنسان، ولكي يكون على استعداد تام لرحلة طويلة يقطعها الإنسان في عالم آخر

(1) تفسير ابن كثير، ج ٢، ص ١٦١

(2) مسلم هو الإمام أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري الحافظ، صاحب الصحيح. جعل له في كتبه حظ عظيم لم يحصل لأحد مثله بحيث أن بعض الناس كان يفضله على صحيح البخاري. توفي سنة إحدى وستين ومائتين. انظر: تهذيب التهذيب، ١٠/ ١١٤.

(3) حماد هو حماد بن زيد بن درهم الجهضمي، أبو إسماعيل البصري الأرزق. كان ضريرا، وكان يحفظ حديثه كله. جالس أيوب السختياني عشرين سنة، وكان من أئمة الإسلام. مات سنة تسع وسبعين ومائة. انظر: تهذيب الكمال، ٧/ ٢٣٩- ٢٥٢.

(4) صحيح مسلم، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب عرض مقعد الميت من الجنة والنار عليه، وإثبات عذاب القبر والتعوذ منه، رقم الحديث ٢٨٧٢، ص ١٢٤٤

وهو تختلف عن الدنيا. ولذلك حث المسلمين على القيام بالأعمال الصالحة، لأنه لا مفر من الموت، وفي ذلك نجد رواية في سنن ابن ماجه بسنده عن ابن عمر (ت ٧٣/ ٧٤هـ)[1] أنه قال كنت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فجاءه رجل من الأنصار، فسلم على النبي صلى الله عليه وسلم ثم قال: يا رسول الله أي المؤمنين أفضل؟ قال: "أحسنهم خلقا" قال: فأي المؤمنين أكيس؟ قال: "أكثرهم للموت ذكرا، وأحسنهم لما بعده استعدادا، أولئك الأكياس"[2]. إذاً الكيس من دان نفسه في الدنيا والآخرة، وسعى من أجل العمل لما بعد الموت حتى يظفر بالفوز في الحياة الأخروية. فنكتفي بهذا القدر من المناقشة لهذه القضية وقد ألف علماء الإسلام في هذه الأمور مؤلفات عديدة وأسهبوا الكلام فيها. ومنهم ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ) في كتابه الروح، والقرطبي (ت ٦٧١هـ) في كتابه التذكرة وغيرها من المؤلفات القيمة التي تساعد المسلم لكي يعد نفسه لاستقبال الموت، ويحشر في زمرة الصالحين يوم القيامة.

١. ٨: غسل الميت وتكفينه والصلاة عليه ودفنه

وهي من الأمور التي تترتب على الموت حسب القرآن والسنة. فالدليل على ذلك ما رواه البخاري (ت ٢٥٦هـ) بسنده عن أم عطية الأنصارية[3] رضي الله

(1) ابن عمر هو عبدالله بن عمر بن الخطاب القرشي العدوي. أسلم مع أبيه وهو صغير. هجرته قبل هجرة أبيه. استصغر يوم بدر، واختلفوا في شهوده أحدا، والصحيح أن أول مشاهده الخندق. وكان كثير الاتباع لآثار رسول الله صلى الله عليه وسلم. لم يقاتل في شيء من الفتن. وكان كثير الحج، كثير الصدقة، كثير الرواية عن الرسول صلى الله عليه وسلم. توفي سنة ثلاث وسبعين، وقيل: أربع وسبعين. انظر: أسد الغابة، ٣/ ٣٤٧- ٣٥١.

(2) سنن ابن ماجه، ابن ماجه، إشراف ومراجعة صالح بن عبدالعزيز بن محمد بن إبراهيم آل الشيخ، دار السلام للنشر والتوزيع، ط ١٠، ١٩٩٩م، كتاب الزهد، باب ذكر الموت والاستعداد له، رقم الحديث ٤٢٥٩، ص ٦٢٠

(3) أم عطية الأنصارية هي نُسيبَة بنت كعب. كانت تغسل الموتى وتغزو مع النبي صلى الله عليه وسلم. روى عنها محمد بن سيرين، وحفصة بنت سيرين وعبدالملك بن عمير وغيرهم. انظر:

عنها قالت: دخل علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم حين توفيت ابنته فقال: "اغسلنها ثلاثا أو خمسا أو أكثر من ذلك إن رأيتن ذلك، بماء وسدر، واجعلن في الآخرة كافورا أو شيئا من كافور، فإذا فرغتُنّ فآذنني". فلما فرغنا آذناه فأعطانا حِقْوَه فقال "أشعرنها إياها" تعني إزاره[١].

وهنا لا بد وأن نذكر حقيقة أخرى بينها الرسول صلى الله عليه وسلم أن المؤمن لا ينجس حيا ولا ميتا. حسب ما رواه البخاري (ت ٢٥٦هـ) بسنده عن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: "المؤمن لا ينجس"[٢]. أما جعل الكافور، فالحكمة في استخدامه أنه يطيب رائحة الموضع لأجل من يحضر من الملائكة وغيرهم، وأن فيه تخفيفا وتبريدا وقوة نفوذ وخاصة في تصليب بدن الميت وطرد الهوام عنه، وردع ما يتحلل من الفضلات، ومنع إسراع الفساد إليه، وهو أقوى الأراييح الطيبة، ويجزئ كل رائحة طيبة غير الكافور[٣].

وفي الغسل يبدأ بميامن الميت، حسب ما رواه البخاري (ت ٢٥٦هـ) بسنده عن أم عطية رضي الله عنها قالت: "ابدأن بميامنها ومواضع الوضوء منها"[٤].

إذاً دلت الأحاديث على غسل الميت ثلاثا، بماء وسدر ووضع الكافور فيه، ولا بد أن يبدأ الغسل بميامن الميت ومواضع الوضوء منه. فكل ذلك مسنون وتم إثباته بأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم.

معرفة الصحابة، لأبي نعيم الأصبهاني، ٦/ ٣٤٥٥.

(1) صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب غسل الميت ووضوءه بالماء والسدر، رقم الحديث ١٢٥٣، ص ٢٠١

(2) المصدر السابق، كتاب الغسل، باب عرق الجنب وأن المسلم لا ينجس، رقم الحديث٢٨٣، ص ٥٠

(3) المغني، لابن قدامة، تحقيق عبدالله بن عبدالمحسن التركي، عبدالفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلام، القاهرة، ط ٢، ١٩٩٢م، ج ٢، ص ٤٥٢

(4) صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب يبدأ بميامن الميت، رقم الحديث ١٢٥٥، ص ٢٠١

– تكفين الميت

روى البخاري (ت ٢٥٦هـ) عن عائشة (ت ٥٧هـ)[1] رضي الله عنها قالت: "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كفن في ثلاثة أثواب يمانية بيض سحولية من كُرْسُف، ليس فيهن قميص ولا عمامة"[2].

ويمكن أن يكفن الميت في ثوبين أيضا. ويستدل لذلك بما رواه البخاري (ت ٢٥٦هـ) في كتاب الجنائز عن ابن عباس (ت ٦٨هـ) رضي الله عنهما قال: بينما رجل واقف بعرفة إذ وقع عن راحلته فوقصته أو قال: فأوقصته. قال النبي صلى الله عليه وسلم: "اغسلوه بماء وسدر وكفنوه في ثوبين ولا تحنطوه ولا تخمروا رأسه، فإنه يبعث يوم القيامة ملبيا"[3]. ويكون الكفن في ثوب واحد إذا لم يوجد إلا الثوب الواحد، ونستدل على هذا بما ورد في صحيح البخاري عن سعد بن إبراهيم[4] عن أبيه[5] أن عبدالرحمن بن

(1) عائشة هي بنت أبي بكر الصديق، وأمها أم رومان. وُلدت عائشة بعد المبعث بأربع أو خمس سنين، تزوجها النبي صلى الله عليه وسلم وهي بنت ست، ودخل بها وهي بنت تسع، وقُبض وهي بنت ثمان عشرة سنة. لم ينكح بكرا غيرها، وكانت تكنى أم عبدالله. كانت أفقه الناس، وأعلمهم، يرجع إليها الصحابة إذا أشكل عليهم شيء. روت عن النبي صلى الله عليه وسلم الكثير. أنــزل الله براءتها من السماء، ولها فضائل كثيرة. مات سنة ثمان وخمسين، عند الأكثر، وقيل: سنة سبع. انظر: الإصابة، ٨/ ١٦- ٢٠.

(2) صحيح البخاري، رقم الحديث ١٢٦٤، ص ٢٠٢

(3) المصدر السابق، رقم الحديث، ١٢٦٥، ص ٢٠٢

(4) سعد بن إبراهيم هو ابن عبدالرحمن بن عوف القرشي الزهري أبو إسحاق ويقال أبوإبراهيم المدني قاضيها. سمع عبدالله بن جعفر وأباه، وسعيد بن المسيب وغيرهم. روى عنه شعبة والثوري. مات سنة خمس، ويقال ست، ويقال سبع وعشرين ومائة. انظر: رجال صحيح البخاري (الهداية والإرشاد في معرفة أهل الثقة والسداد)، للكلاباذي، أحمد بن محمد، تحقيق عبدالله الليثي، دار المعرفة، بيروت، ط ١، ١٤٠٧هـ، ١/ ٣٠٦.

(5) هو إبراهيم بن عبدالرحمن بن عوف أبو إسحاق، ويقال أبو محمد الزهري القرشي المدني. سمع أباه وسعد بن أبي وقاص، وأبابكرة. ولد سنة إحدى وعشرين. ومات سنة ست وتسعين. انظر: المرجع السابق، ١/ ٥٥.

عوف (ت ٣٢هـ)[١] رضي الله عنه أتي بطعام وكان صائما فقال: قتل مصعب بن عمير (ت ٣هـ)[٢] وهو خير مني، كفن في برده، إن غطى رأسه بدت رجلاه، وإن غطي رجلاه بدا رأسه، وأراه قال: وقتل حمزة (ت ٣هـ)[٣] وهو خير مني ثم بسط لنا من الدنيا ما بسط. أو قال: أعطينا من الدنيا ما أعطينا. وقد خشينا أن تكون حسناتنا عجلت لنا، ثم جعل يبكي حتى ترك الطعام"[٤].

– الصلاة على الميت

إن الرسول صلى الله عليه وسلم صلى على الميت وحث عليه. ويستدل

(1) عبدالرحمن بن عوف هو ابن عبد عوف القرشي الزهري، أبو محمد، كان اسمه في الجاهلية عبد عمرو، أو عبد الكعبة، فسماه رسول الله صلى الله عليه وسلم عبدالرحمن، وُلد بعد الفيل بعشر سنين، وأسلم قبل أن يدخل رسول الله صلى الله عليه وسلم دار الأرقم. وكان من المهاجرين الأولين. جمع الهجرتين وشهد بدرا والمشاهد كلها، وهو أحد العشرة، وأحد الستة الذين جعل عمر الشورى فيهم. له غير ذلك من الفضائل. توفي سنة إحدى وثلاثين، وقيل: اثنين وثلاثين. انظر: الاستيعاب، ٢/ ٨٤٤- ٨٥٠.

(2) مصعب بن عمير هو القرشي العبدري من بني عبد الدار بن قُصَي، من المهاجرين الأولين، بعثه النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة بعد أن بايع الأنصار البيعة الأولى، ليعلمهم القرآن، ويدعوهم إلى توحيد الله ودينه، وكان يُدعى المقرئ، وكان من أنعم فتيان قريش عيشا، وألينهم لباسا، فدعته محبة الله تعالى إلى مفارقة الدنيا، شهد بدرا، وأكرم بالشهادة يوم أحد. انظر: معرفة الصحابة، لأبي نعيم، ٥/ ٢٥٥٦.

(3) حمزة هو ابن عبدالمطلب بن هاشم أبو يعلى، وقيل: أبو عمارة، وهو عم رسول الله صلى الله عليه وسلم وأخوه من الرضاعة، أرضتعهما ثويـبة مولاة أبي لهب. وكان حمزة أسن من رسول الله صلى الله عليه وسلم بسنتين، وهو سيد الشهداء. أسلم غضبا لرسول الله صلى الله عليه وسلم، وهاجر إلى المدينة. وشهد بدرا، وأبلي فيها بلاء عظيما. وشهد أحدا فقتل بها بعد أن قتل واحدا وثلاثين من المشركين. انظر: أسد الغابة، ٢/ ٦٥- ٦٧.

(4) المصدر السابق، كتاب الجنائز، باب إذا لم يوجد (لكفن) إلا ثوب واحد، رقم الحديث ١٢٧٥، ص ٢٠٤

على ذلك بحديث الرسول صلى الله عليه وسلم حيث ورد في حديث عن جابر بن عبدالله (ت بعد ٧٠هـــ)[(١)] يقول: قال النبي صلى الله عليه وسلم "قد توفي اليوم رجل صالح من الحبش فهلم فصلوا عليه". قال: فصففنا فصلى النبي صلى الله عليه وسلم عليه [ونحن صفوف] قال أبو الزبير[(٢)] عن جابر (ت بعد ٧٠هـــ): كنت في الصف الثاني[(٣)].

وقد حث الرسول صلى الله عليه وسلم على اتباع الجنائز، وفي ذلك روى أبو هريرة (ت ٥٧هـــ) بسنده عن الرسول صلى الله عليه وسلم: "من تبع جنازة فله قيراط، فقال: أكثر أبوهريرة علينا"[(٤)].

وهناك حديث آخر عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من شهد الجنازة حتى يصلى فله قيراط ومن شهد حتى تدفن كان له قيراطان". قيل: وما القيراطان؟ قال: "مثل الجبلين العظيمين"[(٥)].

إذاً نستدل بهذا الحديث أن الصلاة على الميت فيها ثواب وأجر للحي الذي يتبع الجنازة ويصلي عليها، ورحمة للميت، لأنه كلما كثر المصلون فكان ذلك رحمة للميت كما أخبر بذلك الرسول صلى الله عليه وسلم.

وهكذا عرفنا بأن الإسلام يحث على اتباع الجنازة والصلاة على الميت، وهي من الأمور التي تترتب على الموت.

---

(1) هو جابر بن عبدالله بن عمرو الأنصاري. شهد هو وأبوه العَقَبة، وخالاه البراء بن معرور وأخوه. كان منيح أصحابه يوم بدر، يمنح لهم الماء. غزا مع النبي صلى الله عليه وسلم تسع عشرة غزوة. يكنى أبا عبدالله، وقيل: أبا عبدالرحمن. توفي سنة سبع وسبعين، وقيل: ثمان، وقيل: تسع. انظر: معرفة الصحابة لأبي نعيم، ٢/ ٥٢٩.

(2) أبو الزبير هو محمد بن مسلم بن تدرس المكي، مولى حكيم بن حزام. حدث عن جابر بن عبدالله. مات سنة ثمان وعشرين ومائة، وقيل مات سنة ست أو قبلها. انظر: رجال صحيح البخاري، ٢/ ٨٨١.

(3) صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب الصفوف على الجنازة، رقم الحديث ١٣٢٠، ص٢١١

(4) المصدر السابق، كتاب الجنائز، باب فضل اتباع الجنازة، رقم الحديث ١٣٢٣، ص ٢١١

(5) المصدر السابق، كتاب الجنائز، باب من انتظر حتى تدفن، رقم الحديث ١٣٢٥، ص٢١٢

١ . ٩: التعقيب

بعد عرضنا لمفهوم الموت في الهندوسية، والإسلام يمكن تقرير أوجه التشابه والاختلاف في الديانتين على النحو التالي:

أولا: اتفقت الديانة الهندوسية مع الإسلام في إيمانها بظاهرة الموت. وأن كل نفس ذائقة الموت، ولا مفر منها بل ترى أنها حق. والموت ليست بظاهرة خارجية وإنما هي كامنة في أعماق الإنسان. بينما يرى الإسلام أن الموت حق وجميع المخلوقات صائرة إليه لا محالة.

ثانيا: إن الإسلام يؤمن بأن الموت والحياة بيد الله سبحانه وتعالى، وهو الذي خلق الموت والحياة ليبلو الناس أيهم أحسن عملا. بينما تعتقد الهندوسية بأن الإله براجباتي هو الذي خلق الموت، ولكن لا نجد دور الإله في الحاق الموت بالإنسان كما نجد ذلك في الإسلام. فملك الموت هو الذي يقبض الأرواح، والأعوان يعالجونها، والله يزهق الروح.

ثالثا: كما يتفق الإسلام مع الهندوسية بأن ظاهرة الموت تعتري البدن فقط دون الروح، وهي لا تتعرض للفناء والانعدام.

رابعا: إذا كان الإسلام يحث على الاستعداد التام لاستقبال الموت، فإن الهندوسية ترى أن العارف الحقيقي لا يخاف الموت، بعد أن فهم حقيقتها وطبيعتها أيضا.

خامسا: إن الهندوسية تتفق مع الإسلام في غسل الميت، وكفنه إلا أنها تختلف مع الإسلام في إحراق جثة الميت، بينما الإسلام يأمر بدفن الميت، بل وحث على اتباع الجنائز وجعل أجرا كبيرا على هذا العمل.

سادسا: كما نجد أن الإسلام يتفق مع الهندوسية في أن وقت الموت وأجله

غير معلوم، فإذا جاء أجل الإنسان لا يستقدم ولا يستأخر.

سابعا: إذا كان ملك الموت في الإسلام هو الذي يقبض الأرواح، فإن ياما (Yama) في الهندوسية هو الذي يقوم بمهامه أثناء الموت وبعد الموت من استقبال الميت حسب أعماله إلى محاسبة الأرواح. وسيأتي الكلام في ذلك بالتفصيل عند الحديث عن مفهوم البرزخ في الإسلام في المبحث القادم إن شاء الله.

١. ١٠: البرزخ في التصور الإسلامي

إن البرزخ يعرف في اللغة بأنه الحاجز بين شيئين، وما بين الموت والبعث فالذي مات فقد دخل البرزخ[١]. وهذا ما قال به الجرجاني (ت ٨١٤هـ) في كتابه التعريفات أن البرزخ "هو الحائل بين الشيئين، ويعبر به عن عالم المثال -أي الحاجز بين الأجسام الكثيفة- وعالم الأرواح المجردة. أعني الدنيا والآخرة"[٢].

وسمى القرآن الكريم الفترة من بعد الموت إلى البعث بالبرزخ مصداقا لقوله سبحانه وتعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَحَدَهُمُ ٱلۡمَوۡتُ قَالَ رَبِّ ٱرۡجِعُونِ O لَعَلِّيٓ أَعۡمَلُ صَٰلِحٗا فِيمَا تَرَكۡتُۚ كَلَّآۚ إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَآئِلُهَاۖ وَمِن وَرَآئِهِم بَرۡزَخٌ إِلَىٰ يَوۡمِ يُبۡعَثُونَ﴾[٣].

والميت في هذه الفترة إما أن يكون منعما إذا كان من المؤمنين الصالحين أو معذبا إن كان من الكافرين والعصاة[٤].

ثم يعتبر عذاب البرزخ ونعيمه أوّل منازل الآخرة التي يتعرض لها المؤمن والكافر، ولذلك يعتبر عذاب البرزخ ونعيمه أول عذاب الآخرة ونعيمها. وهناك أحاديث

---

(1) المعجم الوسيط، ج ١، ص ٤٩

(2) التعريفات، للسيد الجرجاني، ص ٣٨، وانظر كذلك التذكرة، للقرطبي، ص ١٧٧

(3) المؤمنون: ٩٩- ١٠٠

(4) الروح، لابن القيم، ص ٧٨

متواترة تثبت هذه القضية. فقد روى البخاري (ت ٢٥٦هـ) بسنده عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "إن أحدكم إذا مات عرض عليه مقعده بالغداة والعشي، إن كان من أهل الجنة فمن أهل الجنة، وإن كان من أهل النار فمن أهل النار، فيقال: هذا مقعدك حتى يبعثك الله إلى يوم القيامة"(١). وقد ذكر ابن القيم (ت ٧٥١هـ) في كتابه الروح أنه يفتح للمؤمن باب إلى الجنة فيأتيه من روحها ونعيمها، أما الفاجر فيفتح له باب إلى النار فيأتيه من حرها وسمومها، ومعلوم قطعا أن البدن يأخذ حظه من هذا الباب كما تأخذ الروح حظها. ويوم القيامة يدخل من هذا الباب إلى مقعده الذي هو داخله(٢).

وقد وردت الآيات القرآنية التي تدل على سؤال الملكين، وعذاب القبر ونعيمه.

١. ١١: سؤال الملكين

والدليل عليه قوله تعالى عن الكافرين: ﴿رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثۡنَتَيۡنِ وَأَحۡيَيۡتَنَا ٱثۡنَتَيۡنِ فَٱعۡتَرَفۡنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلۡ إِلَىٰ خُرُوجٖ مِّن سَبِيلٖ﴾(٣).

وبعد أن يحيا الميت في قبره يسأله الملكان اللذان وردت عنهما الأخبار وتعددت طرقها. حسب ما ورد في القرآن: ﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلۡقَوۡلِ ٱلثَّابِتِ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَفِي ٱلۡأٓخِرَةِۖ وَيُضِلُّ ٱللَّهُ ٱلظَّٰلِمِينَۚ وَيَفۡعَلُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ﴾(٤). فيرى المفسرون أن هذه الآية تدل على سؤال الملكين في القبر. ومما يدل على ذلك ما رواه البخاري (ت

(1) صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب الميت يعرض عليه مقعده بالغداة والعشي، رقم الحديث ١٣٧٩، ص ٢٢١

(2) كتاب الروح، ابن قيم الجوزية، ص ١٢٥

(3) غافر: ١١

(4) إبراهيم: ٢٧

٢٥٦هـ) بسنده عن البراء بن عازب (ت ٧٢هـ)[١] رضي الله تعالى عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إذا اقعد المؤمن في قبره أتي ثم شهد أن لا إله الله، وأن محمدا رسول الله فذلك قوله ﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلۡقَوۡلِ ٱلثَّابِتِ﴾"[٢].

والحديث الذي يستدل على سؤال الملكين ما رواه البخاري (ت ٢٥٦هـ) عن أنس بن مالك (ت ٩٢/ ٩٣هـ)[٣] رضي الله عنه: أنه حدثهم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "إن العبد إذا وضع في قبره وتولى عن أصحابه، وأنه ليسمع قرع نعالهم، أتاه ملكان فيقعدانه فيقولان: ما كنت تقول في هذا الرجل لمحمد صلى الله عليه وسلم؟ فأما المؤمن فيقول: أشهد أنه عبد الله ورسوله، فيقال له: انظر إلى مقعدك من النار قد أبدلك الله به مقعدا من الجنة فيراهما جميعا". قال قتادة (ت ١١٧/ ١١٨هـ)[٤]: وذكر لنا أنه يفسح له في قبره، ثم رجع إلى حديث أنس (ت ٩٢/ ٩٣هـ) قال: "وأما المنافق والكافر فيقال له: ما كنت تقول في هذا الرجل؟ فيقول: لا أدري، كنت أقول ما

(1) البراء بن عازب هو ابن الحارث الأنصاري الأوسي. يكنى أبا عمارة، ويقال: أبو عمرو. له ولأبيه صحبة. استصغر يوم بدر، وشهد أحدا. غزا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم أربع عشرة غزوة، وسافر معه ثمانية عشرة سفرا. وشهد مع علي الجمل وصفين وقتال الخوارج. ونـزل الكوفة، وابتنى بها دارا. ومات سنة اثنتين وسبعين. انظر: الإصابة، ١/ ٢٧٨.

(2) صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب ما جاء في عذاب القبر، رقم الحديث ١٣٦٩، ص٢٢٠

(3) أنس بن مالك هو ابن النضر الأنصاري الخزرجي، البخاري البصري أبو حمزة، خادم رسول الله صلى الله عليه وسلم. أمه أم سليم بنت ملحان. كان مقدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة ابن عشر سنين. وفي وفاته أقوال، منها: سنة إحدى وتسعين. وقيل: اثنتين. وقيل: ثلاث. وهو آخر من مات بالبصرة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم. انظر: الاستيعاب، ١/ ١٠٩-١١١.

(4) قتادة هو ابن دعامة بن قتادة السدوسي أبو الخطاب البصري. روى عن أنس بن مالك وبديل ابن مسيرة العقيلي وغيرهما. وروى عنه الكثير منهم أيوب السختياني، والأعمش. كان حافظا لمجموعة كبيرة من الحديث، وكان يتهم بالقدر. مات سنة سبع عشرة أو ثمان عشرة ومائة. انظر: تهذيب الكمال، ٢٣/ ٤٩٨- ٥١٧.

يقوله الناس، فيقال: لا دريت ولا تليت، ويضرب بمطارق من حديد ضربة فيصيح صيحة يسمعها من يليه غير الثقلين"[١].

فهذا الحديث يدل دلالة صريحة على سؤال الملكين، وعذاب القبر ونعيمه.

هنا يذكر لنا الإمام ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ) اختلاف العلماء في هذا الموضوع، فمن العلماء من قال بأن هذا السؤال أي سؤال الملكين خاص بأمة محمد صلى الله عليه وسلم، لأن الأمم السابقة كانت تأتيهم رسلهم برسالتهم موجهة إليها، إلى هذا الرأي ذهب عبدالله الترمذي[٢]، وقال أخرون: إن سؤال الملكين وعذاب القبر لا يختص بأمة محمد دون غيرها من الأمم لأن حديث البخاري الذي فيه يأتيه ملكان فيقعدانه ويسألانه عن الرجل الذي بعث فيهم وإن كان فيه السؤال لأمة محمد، إلا أنه لا ينفي السؤال عن غيرهم من الأمم[٣].

هنا يجب أن نعرف أن الميت من أمة محمد صلى الله عليه وسلم يحيا في القبر لسؤال الملكين اللذين وردت بهما الأخبار. وبعد هذا السؤال إما الميت يعذب أو ينعم. وفي ذلك يقول القاضي عبدالجبار (ت ٤١٥هـ)[٤]: "أنه تعالى يبعث إليه (الميت) ملكين يقال لأحدهما منكر وللآخر نكير، فيسألانه ثم يعذبانه أو يبشرانه حسب ما وردت به الأخبار"[٥].

١. ١٢: عذاب القبر ونعيمه

إن الإمام البخاري (ت ٢٥٦هـ) في صحيحه يقدم الأحاديث التي تثبت

(1) صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب ما جاء في عذاب القبر، رقم الحديث ١٣٧٤، ص ٢٢٠

(2) لم أجد ترجمته.

(3) كتاب الروح، ابن قيم الجوزية، ص ١٤٦- ١٤٨

(4) هو القاضي عبدالجبار بن أحمد الهمذاني، المتكلم شيخ المعتزلة، صاحب التصانيف من كبار فقهاء الشافعية. ولي القضاء القضاة بالري. وتصانيفه كثيرة، تخرج به خلق في الرأي. مات سنة خمس عشرة وأربعمائة. انظر: سير أعلام النبلاء، ١٧/ ٢٤٤، ٢٤٥.

(5) الأصول الخمسة، للقاضي عبدالجبار، ص ٧٣٢

عذاب القبر بالآيات القرآنية. منها قوله جل ذكره: ﴿سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾[١]. فقال السدي (ت ١٢٧هـ)[٢] عن أبي مالك[٣] عن ابن عباس (ت ٦٨هـ) في هذه الآية قال: قام رسول الله صلى الله عليه وسلم خطيبا يوم الجمعة فقال: "اخرج يا فلان إنك منافق. واخرج يا فلان، إنك منافق". فأخرج من المسجد ناسا منهم فنصحهم فذكر الحديث وفيه قال ابن عباس (ت ٦٨هـ) فهذا العذاب الأول حين أخرجهم من المسجد، والعذاب الثاني عذاب القبر[٤].

ثم من الآيات التي يستشهد بها على عذاب القبر قوله تعالى: ﴿وَلَنُذِيقَنَّهُم مِّنَ ٱلْعَذَابِ ٱلْأَدْنَىٰ دُونَ ٱلْعَذَابِ ٱلْأَكْبَرِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾[٥]. فهذه الآية يحتج بها على عذاب القبر وإذا رجعنا إلى الأحاديث التي وردت في عذاب القبر، فإنها متواترة كما يقول شارح العقيدة الطحاوية في الأحاديث الواردة في عذاب القبر ونعيمه: "وقد تواترت الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في ثبوت عذاب القبر ونعيمه لما كان لذلك أهلا، وسؤال الملكين، فيجب اعتقاد ثبوت ذلك والإيمان به، ولا يتكلم في كيفيته، إذ ليس للعقل وقوف على كيفيته، لكونه لا عهد له به في هذه الدار، والشرع لا يأتي بما تحيله العقول، ولكنه قد يأتي بما تحار فيه العقول، فإن عودة الروح إلى الجسد ليس علىالوجه المعهود في الدنيا"[٦].

(1) التوبة: ١٠١

(2) السدي هو إسماعيل بن عبدالرحمن أبو كريمة القرشي الكوفي الأعور السدي الكبير. روى عن أنس وابن عباس ورأى جماعة من الصحابة. وروى عنه شعبة والثوري وغيرهما. كان يفسر القرآن. توفي سنة سبع وعشرين ومائة. انظر: تهذيب التهذيب، ١/ ٢٧٣ و ٢٧٤.

(3) أبو مالك هو غزوان الغفاري الكوفي. روى عن عمار بن ياسر وابن عباس وجماعة من الصحابة، ذكره ابن حبان في الثقات. لا يُعرف متى توفي. انظر: المرجع السابق، ٨/ ٢٢٠.

(4) تفسير ابن كثير، ج ٢، ص ٣٩٣

(5) السجدة: ٢١

(6) شرح العقيدة الطحاوية، ص ٣٤٧

ومن الأحاديث التي تثبت عذاب القبر ما رواه البخاري (ت ٢٥٦هـ) بسنده عن ابن عباس (ت ٦٨هـ) رضي الله عنهما: مر النبي صلى الله عليه وسلم على قبرين فقال: "إنما ليعذبان وما يعذبان في كبير". ثم قال: "بلى، أما أحدهما فكان يسعى بالنميمة، وأما الآخر فكان لا يتستر من بوله"[1].

وحديث آخر عن أبي هريرة (ت ٥٧هـ) رضي الله عنه قال: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يدعو: اللهم إني أعوذ بك من عذاب القبر، ومن عذاب النار، ومن فتنة المحيا والممات، ومن فتنة المسيح (الدجال"[2].

ويرى العلماء بأن النعيم والعذاب في القبر يكون على الروح والبدن معا، فيقول صاحب العقيدة الطحاوية: "عذاب القبر يكون للنفس والبدن جميعا باتفاق أهل السنة والجماعة، تنعم النفس وتعذب مفردة عن البدن ومتصلة به"[3]. ويؤكد ذلك قائلا صاحب المقاصد: "اتفق أهل الحق على أن الله يعيد إلى الميت في القبر نوع حياة قدر ما يتألم ويتلذذ، ويشهد بذلك الكتاب والأخبار والآثار لكن توقفوا في أنه يعاد الروح إليه أم لا؟ وما يتوهم من امتناع الحياة بدون الروح ممنوع، وإنما ذلك في الحياة الكاملة التي يكون معها القدرة والأفعال الاختيارية"[4].

إذاً ثبت لدينا عذاب القبر للميت ونعيمه إذا كان صالحا، وسؤال الملكين منكر ونكير بالآيات القرآنية، والأحاديث النبوية ثم بأقوال العلماء.

١ . ١٣: التعقيب

نستطيع أن نقول: بعد الاطلاع على الجزء الخاص باستقبال ياما (Yama)

---

(1) صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب عذاب القبر من الغيبة والبول، رقم الحديث ١٣٧٨، ص ٢٢١

(2) صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب التعوذ من عذاب القبر، رقم الحديث ١٣٧٧، ص ٢٢١

(3) العقيدة الطحاوية، ص ٣٤٨

(4) شرح المقاصد، سعد الدين التفتازاني، ج ٢، ص ١٦٣

للأرواح الصالحة والطالحة حسب أعمالها، ومظهره المخيف، أو الاستقبال الحسن حسب أعمال الميت، ثم كيفية محاسبته لهذه الأرواح طبقا لأعمالها، أن هذه الجزئية تشبه الحياة البرزخية وما فيها من الحاق الأذى والضرر أو العذاب بالميت، والنعيم للصالح في الإسلام. إلا أن الديانة الهندوسية تختلف عن الإسلام في جزئية أخرى وهي أن الروح تواصل رحلتها على طريق ياما، بينما في الإسلام يحضر الملكان في قبر الميت ويقعدانه ثم يسألانه، ثم يفتحان له الباب إما من الجنة إذا كان الميت صالحا، أو من النار إذا كان عاصيا.

بينما في الهندوسية تقطع الروح مسافة كبيرة للوصول إلى عالم ياما (Yama) وهناك تنال جزاءها إن خيرا فخير وإن شرا فشر. ومن المعروف أن جثة الميت تحرق في الهندوسية بدلا من دفنها. وهي جزئية اختلفت فيها مع الإسلام. ولكن لا نستطيع أن نقول بالقطع أن الديانة الهندوسية تؤمن بالبرزخ. وقد أسهبت الكلام في "البرزخ" إتماما لموضوع خاص بالإسلام وهي ظاهرة الموت فيه. وهذه الجزئية غير واردة في الديانة الهندوسية باسم البرزخ خاصة.

٢. الجنة (سوارجا) في الهندوسية

إن النصوص الدينية المقدسة الهندوسية تدل على وجود حياة بعد الموت يحاسب فيها الإنسان على ما عمله في الحياة الدنيا، فيزرع ما يحصد إما في الجنة (سوارجا) إذا كانت أعماله صالحة أو في جهنم إن كانت طالحة. والجنة (سوارجا) أعدت للصالحين الذين يقومون بالواجبات الدينية مثل تقديم القرابين، وممارسة التنسك والزهد وغيرها من الأعمال الصالحة التي تورث السعادة للإنسان في حياته الأخروية المتمثلة في الجنة (سوارجا) والتمتع بنعمها.

وقد أشارت الكتب الدينية المقدسة –للديانة الهندوسية– إلى هذه الأعمال التي تؤدي إلى الفوز بالجنة (سوارجا)، فمثلا علم الروح ومعرفتها من حيث أنها مستقرة في قلب الإنسان وأعماقه، فالذي عرف وأدرك هذه الحقيقة فإنه يقترب كل يوم من سوارجا أي الجنة (سوارجا)[١].

ثم الذي عرف اسم برهما ستياما، الذي يشتمل على ثلاثة مقاطع ست، تي، ويام والمراد بست (Sat) الأبدي، وتي (Ti) الفاني، ويام (Yam) الذي يربط بين الحياة الفانية والباقية فلذلك هو يام (Yam). فالذي أدرك هذا فإنه يقترب من الجنة (سوارجا) يوما فيوما[٢]. أو الذين يقتلون أثناء حمايتهم للبقرة، أو برهمن، و الملك أو صديقهم، أو عقارهم، أو زوجتهم، أو خيامهم، فإن هؤلاء يستحقون الجنة (سوارجا)[٣]. والزواج الشرعي أيضا يعتبر من العمل الصالح الذي يساعد الإنسان في الحصول على الجنة (سوارجا) والتمتع بنعمها، وذلك مصداقا لما ورد في مبادئ وشنو: "إن الابن الذي ينتج من زواج برهما (أي الزواج الشرعي) فإنه يدخل الرجال المذكورين الجنة (سوارجا) وهم واحد وعشرون رجلا، عشرة من الأسلاف أو الآباء، وعشرة من الأولاد، والرجل الذي

(1) *The Khandogya Upanishad*, part-I, Sacred Books of the East, Ed. & Translated by Max Müller, Aryan Books Int'l., New Dehli, Vol. 1, 1993, p. 12

(2) Ibid, p. 130

(3) *The Institutes of Vishnu*, Sacred Books of the East, Ed. by Max Müller, Translated by Julius Jolly, Aryan Books Int'l., New Dehli, Vol. 7, 1993, p. 18

تولى زواج ابنته أو أخته لهذا الزواج الشرعي فإنه يستحق الجنة (سوارجا)(١). ولذلك القيام بالصالحات في العمر الطويل أيضا يورث هذه السعادة(٢). كذلك تقدر الديانة الهندوسية الإنسان الذي كان قد اهتم بالقيام بواجباته تجاه أسرته في ضوء القواعد والضوابط الشرعية، مصداقا لما ورد في بهجاوت كيتا: "إن برهمانا (Brahmana) سيد الأسرة الذي اهتم بوعوده، والذي التزم بالقيام بواجباته، و لم يهمل دوره في أسرته فإنه لابد وأن ينال الجنة (سوارجا)"(٣).

تحث الديانة الهندسية على اتباع الحق، وما ذلك إلا لأنه يؤدي إلى الظفر بالجنة (سوارجا) في العالم القادم، ولذلك يقول النص: "إن الأرض قائمة بالحق، والحق يجعل الشمس تطلع من الشرق، فعليك الالتزام بالحق، وترك الباطل بل والابتعاد عنه، لأنك بالحق وحده تستطيع أن تنال الجنة (سوارجا)"(٤).

ثم نجد أن ساتاباتا برهمانا يربط بين تقديم القرابين والفوز بالجنة (سوارجا) في الحياة الأخروية، بل نجد ظاهرة القرابين تستولى على هذا الكتاب، إلى حد يكاد الإنسان يفكر بأنها من أقوى العوامل، ومن أهم الأعمال التي تورث دخول الجنة (سوارجا) في ذلك العالم. فمثلا ورد في ساتا باتا برهمانا: "فتصعد القرابين إلى القبة الزرقاء (أي الجنة)، والقبة الزرقاء هي عالم الجنات، فيصعد الذي يقدم القرابين إلى هذه الجنات"(٥).

ثم يبين لنا هذا الكتاب كيفية صعود الإنسان إلى الجنة (سوارجا) عند تقديم القرابين. فيقول: "ثم هو (ادهواريو Adhvaryo) يرى إحدى ساق الكلأ في تلك الحفرة ويقول هذا المنترا (نص) إنك مرتقى الآلهة، لأن الآلهة صعدوا إلى عالم الجنات عن طريق تقديم القرابين، وهم صعدوا عن طريق تلك الحفرة ولذلك تعتبر القرابين طريقا إلى

(1) Ibid, p. 102
(2) *The Institutes of Vishnu*, vol. 7, p. 156
(3) *The Bhagavadgita*, Sacred Books of the East, Ed. By Max Müller, Translated by Kashinath Trimbak Telang, M.A, Aryan Books Int'l., New Dehli, Vol. 8, 1993, p. 360
(4) *The Minor Law Books*, Sacred Books of the East, Ed. by Max Müller, Transl. by Julius Jolly, Aryan Books Int'l., New Dehli, Vol. 33, 1993, p. 93
(5) *The Satapatha-Brahmana*, part-III, Sacred Books of the East, Ed. Max Müller, Translated by Julius Eggeling, Aryan Books Int'l., New Dehli, Vol. 41, 1993, p. 322

الجنة (سوارجا)[١]. فالآلهة نالوا الجنات بعد تقديم القرابين، وهكذا يستطيع الإنسان نيلها. وهناك نص آخر يؤيد هذه الفكرة حيث ورد فيه: "إن الآلهة قد صعدوا إلى الجنة (سوارجا) بتقديم القرابين"[٢]. ويبين في نص آخر كيفية صعود الإنسان إلى عالم الجنة (سوارجا) عن طريق القرابين، بأنها هناك الرقابة الخشبية للحاذق، وهي تعتبر مرتقى إلى عالم الجنات، وهناك حزام، وبعد الحزام الحلقة على القمة ومن هنا يرتقى ويصعد إلى الجنات العالية[٣]. وتتضح أهمية تقديم القرابين من أجل دخول الجنة (سوارجا) من نص ورد في "القوانين المقدسة للآريان" ويبين أن الآلهة والناس كانوا يسكنون في هذا العالم المادي سابقا ولكن الآلهة قد صعدوا إلى الجنة (سوارجا) –فيما بعد– نتيجة لتقديم القرابين، فبقى الناس وراءهم، فالذين يقدمون القرابين اتباعا للآلهة يستطيعون الالتحاق بهم في الجنة (سوارجا) بعد الموت. وعندما رأى منو (Manu) أن الناس قد بقوا في هذا العالم ولا يعرفون كيف يصعدون إلى الجنة (سوارجا)، فأوحى هذه الطقوس الخاصة بتقديم القرابين لخلاص الناس حيث يستطيعون دخول الجنة (سوارجا)[٤]. ولذلك نستطيع أن نستخلص بعد عرض هذه النصوص من الكتب المقدسة، أن الديانة الهندوسية تحث أتباعها على القيام بالصالحات، وخاصة بتقديم القرابين حتى يستحق الإنسان دخول الجنة (سوارجا). ولذلك اهتمت ببيان النعم التي يتمتع بها الإنسان في هذه الجنات –وهي على سبيل المثال لا الحصر– كما تلي:

٢. ١: إن الجنة (سوارجا) أبدية

وفي ذلك يقول تالواكارا ابانيشاد: "إن الذي تعلم الابانيشادات، وتخلص من جميع السيئات، فإنه لا غرو يستحق الجنة (سوارجا) الأبدية التي لا نهاية لها، ولا يمكن

---

(1) Ibid, vol. 26, p. 307
(2) Ibid, part- I, vol. 12, p. 157
(3) *The Satha Patha Brahmana*, vol. 26, p. 173
(4) *Sacred Laws of Aryas*, part-I, Sacred Books of the East, Ed. by Max Müller, Transl. by Georg Buhler, Aryan Books Int'l., New Dehli, Vol. 2, 1993, p. 140

السيطرة عليها ويصعد هذا الإنسان إلى عالم الجنة (سوارجا)"[١].

فالجنة (سوارجا) أبدية أزلية بطبيعتها في الديانة الهندوسية. ويعني ذلك أنها غير مخلوقة وموجودة الآن.

٢. ٢: البقاء مع الآلهة في الجنة (سوارجا)

من النعم التي يتمتع بها الإنسان في الجنة (سوارجا) هي صحبة الآلهةوالبقاء في الجنة (سوارجا) معهم. فالذين يلتزمون بالصالحات، ويهتمون لحفلات والمناسبات الدينية، فإنهم يصعدون إلى الجنات، وهي عالم الآلهة[٢]. وما ذلك إلا لأن الآلهة يمثلون الكمال، وهناك يستطيع الإنسان أن ينال السعادة في صحبة الآلهة.

٢. ٣: الحياة الطيبة والبركة

تتصف الحياة في الجنة (سوارجا) بأنها طيبة ومباركة، ويستحقها من استطاع التغلب على حواسه، والذي أدرك حقيقة العناصر المادية الخمسة، والعقل، والشعور، والأنانية والروح، التي لا يمكن إدراكها وبروشا وعلاقتها بالكون والإنسان والإله، فإنه قد أدرك الحق، فهذا الحق ومعرفته تقود إلى حياة الجنة (سوارجا)، وهي حياة طيبة مباركة[٣]. وفيها تحقيق سعادة الإنسان.

٢. ٤: إن الحياة في الجنة (سوارجا) تخلو من الآلام والمصائب

ومن المعروف أن هم الديانة الهندوسية ينحصر في تحرير الإنسان من الآلام والمصائب. فالحياة الطيبة المباركة هي التي تخلو من هذه الآلام المتمثلة في ضعف الطفولة، وسرعة زوال الشباب، ثم الشيخوخة والهرم، والأمراض، وأخيرا الموت، ودائرة التناسخ. فكلها آلام تعاني منها الإنسانية. ولكن الحياة في الجنة (سوارجا) تكون طاهرة من هذه الأمور. فيقرر ذلك بهجاوت كيتا قائلا: "إن هؤلاء برهمناز الذين تحرروا من هذا الكون

(1) *The Talavakara Upanishad*, part-I, Sacred Books of the East, Ed. & Translated by Max Müller, Aryan Books Int'l., New Dehli, Vol. 1, 1993, p. 153

(2) *Bhagvat Gita*, vol. 8, p. 322

(3) Ibid, p. 368

المادي، فإنهم يصعدون إلى الجنة (سوارجا) التي لا تخضع للآلام والمصائب"[١]. فهكذا يستطيعون التمتع بالسعادة هناك.

٢ . ٥: إن الأرواح الصالحة تصير مثل الآلهة في الجنة (سوارجا)

من أنواع السعادة التي ينالها الإنسان في الجنة (سوارجا)، أنه يصير إلها في طبيعته حيث يغلب عليه طابع الخير والنشاط. وذلك مصداقا لما ورد في بهجاوت كيتا، يبين الإله كرشنا لأرجونا هذه الحقيقة قائلا: "إن الذي سيطر على نفسه، وقام بتهذيبها وتربيتها فإنه يصير مثل الإله، لأن الآلهة يسكنون في الجنة (سوارجا) وهم يحصلون على صفة الخير"[٢]. وما ذلك إلا لأن الألوهية تعتبر من الكمال المطلق.

٢ . ٦: لا خوف ولا حزن في الجنة (سوارجا)

تبين الأبانيشادات بأن الحياة في الجنة (سوارجا) لا خوف فيها ولا حزن. وليس هناك موت ولا أحد يتعرض للآلام التي تعاني منها الإنسانية مثل الشيخوخة أو المرض. ولذلك تبشره قائلة: "إن الإنسان عندما يفارق هذا الكون، ويدخل الجنة (سوارجا) فإنه يترك العطش والجوع هنا، ولا يخاف ولا يحزن هناك وإنما يبتهج ابتهاجا عظيما"[٣]. والإنسان يسعى دائما بفطرته إلى تحقيق هذه السعادة لنفسه، فالأبانيشادات تحثه على القيام بالصالحات حتى ينال هذه السعادة في الجنة (سوارجا).

٢ . ٧: إن الجنة (سوارجا) هي القبة الزرقاء

لقد وردت في نصوص عديدة تبين أن الجنة (سوارجا) هي القبة الزرقاء. فيقول ساهاباها برهمانا في هذا الصدد: "إن الذي يقدم القرابين المشتملة على الطعام، والزيت ويقرأ النصوص من الكتب المقدسة فإنه يستحق الصعود إلى القبة الزرقاء وهي

(1) Ibid, p. 159
(2) Ibid, p. 327
(3) *The Brihadaranyaka Upanishad*, part-II, Sacred Books of the East, Ed. & Translated by Max Müller, Aryan Books Int'l., New Dehli, Vol. 15, 1993, p. 4

عالم الجنات"[١].

ويرى نص آخر بأن الآلهة الذين قدموا القرابين للإله براجباتي، فصعدوا إلى القبة الزرقاء وهي الجنة (سوارجا)، فيجب على الناس اتباع الآلهة في هذا الصدد، لكي ينالوا تلك القبة الزرقاء[٢]. وهم كانوا قد أسسوا القدوة لهؤلاء الصالحين.

٢. ٨: تحقيق الاتحاد مع الإله في عالم الجنات

من أعظم النعم التي يتمتع بها الإنسان في الجنة (سوارجا) هي تحقيق الاتحاد مع الإله، وبه تقول الأبانيشادات حيث ورد فيها: "إن الجنة (سوارجا) هو المكان الذي يبتهج فيه الشاعرون، وهم يسكنون مع الآلهة فيها، وبعد التخلص من السيئات، فإن الإنسان المستنير يصعد إلى عالم سوارجا (الجنات) حيث يصير واحدا مع الإله هرانيا جاربها (Hiranya Garbha) وهو الروح العظمى"[٣].

وقد عرفنا سالفا أن تحقيق السعادة للإنسان لا تكمن إلا في الاتحاد مع الإله، أو اندماج الحقيقة الإنسانية في الحقيقة الإلهية.

٢. ٩: عالم الأتقياء والصالحين

من الصفات التي تتسم بها الجنة (سوارجا)، أنها عالم الأتقياء والصالحين. ولذلك يغلب عليها طابع الخير والبركة والسعادة، والكل يبتهج فيها ابتهاجا عظيما. فيوصي نص ساتاباتها برهمانا كل هندوسي بتقديم القرابين والالتزام بالصالحات من أجل الوصول إلى عالم الأتقياء والصالحين. فورد فيه: "استقم وامض يا أجني (Agni) من أجل تسوية الطرق التي تقود إلى عالم الآباء (عالم الجنات)، لأننا بهذه الطرق سنمضي مع القرابين إلى ذلك العالم، حيث نصل إلى تلك القبة الزرقاء التي تتلألأ بأشعتها السبعة. وهو عالم النور، فالذين قدموا الثريد كتقدمة، فهم يستحقون الصعود إلى الجنة (سوارجا).

---

(1) *The Satapatha Brahmana*, part-I, vol. 43, p. 250
(2) Ibid, p. 304
(3) *The Aitareya Aranyaka Upanishad*, part-I, Sacred Books of the East, Ed. & Translated by Max Müller, Aryan Books Int'l., New Dehli, Vol. 1, 1993, p. 233

وهو عالم الأتقياء والصالحين، وعالم القبة الزرقاء"[١]. فالإنسان يسعد هناك في صحبة الصالحين والأتقياء لأنه كان قد فاز بالفوز، وتخلص من دائرة التناسخ، ونجا من النار.

٢. ١٠: النعم الموجودة في الجنة (سوارجا)

بالإضافة إلى ذكر النعم المعنوية مثل الاتحاد مع الإله، وعدم الشعور بالخوف والحزن، والحصول على الألوهية، والحياة الطيبة المباركة، وعدم اتصاف الحياة بالآلام والمصائب في الجنة (سوارجا)، فإن ساتاباتا برهمانا يذكر بعض النعم الحسية كذلك مثلا: "إن الإنسان الصالح الذي قدم ثروة من الأعمال الصالحة، والقرابين، والثريد (Poridge) فإنها تستجلب له السعادة في الجنة (سوارجا). وفيها أنهار ذات أمواج طويلة، وهي مملوءة بالعسل والزيت (Ghee) وطعام الآلهة، والعطور المتنوعة"[٢]. فالإنسان الذي يهتم بتقديم القرابين والأعمال الصالحة يستحق التمتع بهذه النعم المعنوية هناك. وهنا يقول الشارح إن الإنسان سيجد هذه النعم في الجنة (سوارجا)، وهي متشابهة بنعم الدنيا في الأسماء ولكنها ستكون أحسن من حيث النوعية في الجنة (سوارجا)[٣]. فلذلك عندما يطلع الهندوسي على أسماء هذه النعم قد لا يستطيع إدراك نوعيتها، وسيعرف ذلك عندما يصل إلى الجنة (سوارجا).

٢. ١١: السعادة اللامحدودة

إن الإنسان الصالح الذي اهتم بالقيام بواجباته، يعتبر من السعداء الذين فتحوا أبواب الجنة (سوارجا) لأنفسهم، وسيتمتعون بالسعادة هناك[٤]. ويستطيع الإنسان أن يحصل على السعادة اللامحدودة الأبدية هناك عن طريق التغلب على الصفات المادية الثلاثة، والعناصر الخمسة التي تشكل حقيقة الإنسان، فإنه يستطيع الحصول على المكان المتعالي، اللامحدود، والسعادة اللامحدودة"[٥]. وتحقيق السعادة من أهم الأمور التي يسعى

(1) *The Satapatha Brahmana*, part-V, vol. 44, p. 18
(2) *The Satapatha Brahmana*, part- V, vol. 44, p. 190
(3) *Haven & Hell*, Linda M Tober, The Encyclopaedia of Religion, Mircea Eliade, vol. 6, p. 240
(4) *Bhagvat Gita*, vol. 8, p. 240
(5) Ibid, p. 344

من أجلها الإنسان في حياته. ولذلك ورد في نص آخر في ساتهاباتها برهمانا كلام أهل الجنة (سوارجا) وهم يقولون: "إننا قد صعدنا إلى عالم النور (عالم الجنات) وصرنا أبديين، لأن الذي يجلس في مجلس تقديم القرابين فإنه يصير أبديا، وإننا قد بلغنا القبة الزرقاء، فالذي يشارك في مجلس تقديم القرابين فإنه يصعد إلى السماء، وقد حصلنا على عالم الآلهة"[(١)].

فالنص وصف عالم الجنة (سوارجا) بأنه النور، والآلهة، والسعادة الأبدية، ولقد ورد نص آخر في اتهروا فيدات حيث يصف فيه ذلك العالم بأنه عالم الخير والتقوى والصلاح. ولا بد من الصعود إلى عالم النور، وهي القبة الزرقاء المتعالية[(٢)]. ولذلك يجب على من يقدم القرابين أن يكون لديه أمل ويدعو بتضرع ليكون له مستقر طيب في عالم أخروي فلا يستطيع أن يجد نصيبه الطيب في ذلك العالم إلا إذا قدّم نصيب ياما الذي هو برهمان[(٣)]. وتتضح أهمية عملية تقديم البراهين في أن الكاهن الذي يساعد الإنسان في تقديم القرابين يكون مثل الرجل الذي يضع بذرته في رحم، ولذلك يجب تقديم الهدايا للكاهن المساعد، لأنه هو الذي ساعد الإنسان في الذهاب إلى عالم الجنة (سوارجا) والآلهة[(٤)]. ومن هنا يجب على الذي يقدم القرابين أن يقدمها بأمل ويدعو لكي ينال مستقره في عالم الجنة (سوارجا)، باعتقاد أن هذه القرابين تحدد له مصيره هناك واستقباله استقبالا حسنا[(٥)].

ويقرر ساتهاباتها برهمانا بأن الذي يقدم القرابين فإنه سيولد بجسده الكامل في ذلك العالم[(٦)]. ولذلك صار التركيز على تقديم القرابين أكثر من أجل الحصول على السعادة والابتهاج في الجنة (سوارجا).

٢. ١٢: الأشكال المختلفة للجنة (سوارجا) حسب الظروف

لقد ورد نص في اتهرواويدا الذي يدل على أن النعم الموجودة في الجنة

(1) *The Satha Patha Brahmana*, vol. 26, pp. 449- 450
(2) *The Aitareya Aranyaka Upanishad*, part-I, Sacred Books of the East, Ed. & Translated by Max Müller, Aryan Books Int'l., New Dehli, Vol. 1, 1993, p. 105
(3) *The Satha Patha Brahmana*, vol. 26, p. 348
(4) Ibid, part-I, vol. 12, p. 157
(5) Ibid, p. 252
(6) Ibid, 424

(سوارجا) تنقلب إلى أشكال مختلفة حسب الظروف المختلفة، وذلك حسب رغبات الإنسان الصالح، ولذلك ينبغي التضرع بهذا الدعاء حتى يستطيع الإنسان أن ينال مرامه وهدفه. وهو "احفظ يا إله هذا الطريق (طريق ياما) لنا إلى أن نصل هناك وقُدنا إلى الهدف المتعالي، فمن الشيخوخة حولنا إلى الموت ثم إلى ياما الذي يستقبلنا[١]. إذاً نعم الجنة (سوارجا) تتخد أشكالا عديدة حسب أعمال الإنسان الصالحة، فلذلك يجب التضرع بهذا الدعاء من أجل التمتع بهذه النعم.

٢. ١٣: إن الخلود موجود في عالم الجنة (سوارجا)

يذكر لنا ساتهاباتها برهمانا بأن الخلود موجود في عالم الجنات، والإنسان يسعى من أجل الحصول على هذا الخلود، لأنه لا يريد أن يتعرض للتناسخ مرار وتكرار خوفا من الآلام والمصائب التي يعاني منها الإنسان في حياته. فلذلك يجب عليه أن يدعو هذا الدعاء: "إنني أعرفك يا أيها الخلود، أنه المكان الذي يمشي الآلهة فيه على السماوات، ومستقرهم في الجنات ومساكنهم الطيبة"[٢].

كما أن النصوص المقدسة تتحدث عن درجات مختلفة للجنة (سوارجا)، فهناك الدرجة العليا والدرجة السفلى ثم الوسطى[٣]، وقد تخصص هذه الدرجات حسب صلاح الإنسان وأعماله.

وفي الحقيقة إن الجنة (سوارجا) في الهندوسية تعتبر عالم الآباء الذين قد وجدوا طريقا إليها بعد موتهم لكي يسكنوا مع الآلهة. وياما كان أول من شق هذا الطريق وهو سيد الموتى. ثم الذين ماتوا ووصلوا إلى الجنة (سوارجا)، فإنهم بحاجة إلى أقاربهم لكي يقوموا بالطقوس حتى يستفيد منها الموتى في عالم الجنة (سوارجا).

وهنا لابد وأن يكون في أذهاننا بأن الجنة (سوارجا)، والنار في الهندوسية

(1) *Athrva Veda*, vol. 42, p. 192
(2) *The Satha Patha Brahmana*, part- V, vol. 44, p. 212
(3) *Bhagvat Gita*, vol. 8, p. 240

تعتبران كمطهر، يدخلها الإنسان لكي يتطهر من المادة الكارمية التي تولدت لديه، ويبقى هناك إلى أن تنفد هذه المادة الكارمية. ثم يهبط إلى الأرض ويولد مرة أخرى فلن يبقى الإنسان في هذه الجنات للأبد. وهنا تختلف الهندوسية مع الإسلام الذي يقرر أن الإنسان يتمتع بالحياة الخالدة هناك، مصداقا لما قال الله عز وجل في القرآن الكريم: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۚ وَذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾[1]. وقال عن الخلود في النار كذلك: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾[2]. فيجازيه بالإهانة في العذاب الأليم المقيم، الأبدي[3].

فالإسلام يعتقد بخلود أهل الجنة (سوارجا) في الجنة (سوارجا)، وخلود أهل النار في النار. بينما الهندوسية تؤمن بأن الإنسان سيقضي فترة معينة في الجنة (سوارجا) والنار حتى يتطهر من المادة الكارمية، ثم يهبط إلى الأرض، وليست النار أو الجنة (سوارجا) إلا حلقة من حلقات التناسخ[4].

٢. ١٤: أنواع الجنات

أما نوعية الجنات في الهندوسية فوضحه لنا آروند شرما مبينا "أن الجنات يمكن أن تقسم إلى قسمين:

١- الجنات الكارمية (Karmic Heavens)

٢- جنات العبودية (Devotional Heavens)

أما الجنات الكارمية هي التي تخضع لقانون الكارما، رغم أنها مكان البهجة

---

(1) النساء: ١٣

(2) النساء: ١٤

(3) **ابن كثير**: أبو الفداء الحافظ إسماعيل ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ، قديمي كتب خانه، كراتشي،باكستان، ب ط، ج ١، ص ٤٦١

(4) Linda M Tober, *Havean and Hell*, The Encyclopaedia of Religion, Mircea Eliade, vol. 6, p. 242

والسعادة، إلا أنه يدخلها الهندوسي كي يستهلك المادة الكارمية هناك لمدة معينة تحددها أعماله الحسنة. فعندما يستهلك هذه المادة بتمتعه بنعم الجنة (سوارجا) فيعود إلى الأرض ليولد من جديد في طبقة عليا[1].

بينما الجنات الخاصة بالعبودية لإله معين، فهي التي لا تخضع لقانون الكارما وإنما يدخل الإنسان المنطقة الإلهية ويشارك الإله في الوجود. وتعتبر هذه الدرجة أحسن من الأولى، وهي الحقيقة المطلقة أو السعادة اللانهائية.

ولقد وضح لنا آروند شرما هذا الأمر بالجدول التالي:

نوعية العمل	منوال العبادة	طبيعة الخلاص
١- العبادة (كاريا- Karia)	عبودية الإله (داسا Dasa)	البقاء في منطقة الإله (سالوكيا Salokya)
٢- الخدمة الودية المخلصة (كريا Karia)	النبوة الصادقة (ست بترا Sat Putra)	التقرب من الإله (ساماېيا Samapia))
٣- التأمل الباطني (Yoga)	الصداقة الإلهية (ساكها Sakha)	تحول الإنسان إلى الإله (ساروبيا Saropia)
٤- معرفة الإله مباشرة (جنانا Janana)	إدراك الإله كحقيقة مطلقة (سات Sat)	الاتحاد مع الإله (سايوجيا Sayogia)

فيوضح هذا الجدول قائلا: "إن الإنسان يشبه الطالب هناك، الذي سجل اسمه للدراسة في جامعة ما يريدها، وهناك نائب رئيس الجامعة الذي يشبه الإله في هذا المثال. فإذا سجل الطالب في الجامعة وأثبت وجوده فهذا هو سالوكيا، ثم إذا اجتهد الطالب وتقرب من رئيس الجامعة فهو سامابيا، ولو لبس نفس الشعار، والوسامات فأصبح ساروبيا. وأخيرا لو صار رئيس الجامعة يعتمد عليه يبين له ويناقش معه الأمور

(1) Ibid, P-243

السرية الخاصة بالجامعة فصار سايوجيا"[١].

فهذه هي الأنواع الأربعة للسعادة والنعم التي يتمتع بها الإنسان في الجنة (سوارجا) حسب الديانة الهندوسية. وبناء على ذلك إن مفهوم الفلاح الأخروي والسعادة يشتمل على الأنواع الأربعة للسعادة وهي:

٢. ١٥: أولا: دخول إحدى الجنات الخاصة بالآلهة

ولقد سبق وأن ذكرت أن الهندوسية توفر فرصة لاختيار إله ما للعبادة وهؤلاء الآلهة لهم جنات خاصة بهم[٢]. فيدخلها الأتباع بعد الموت ويتمتعون بالنعم الإلهية والسعادة والبهجة. بناء على الأعمال الصالحة المتمثلة في احترام وخدمة البراهمن، وتقديم الهدايا لهم، وزيارة الأماكن المقدسة، والبقاء بها، والقيام بالعبادات، وبناء المعابد، وإنشاء الطرق، وغرس الأشجار. فإن جميع هذه الأعمال تجعل الإنسان يدخل الجنة (سوارجا) الخاصة بإله كان يعبده في حياته.

٢. ١٦: ثانيا: تأليه الإنسان

ويعني ذلك أن الإنسان يستطيع عن طريق ممارسة عبادات معينة للوصول إلى درجة الإله فيصير إلها بطبيعته حيث يغلب عليه طابع الخير. مصداقا لما ورد في بهجاوت كيتا: "إن الذي سيطر على نفسه، وقام بتهذيبها وتربيتها فإنه يصير مثل الإله، ويسكن مع الآلهة في الجنة (سوارجا)، ويحصل على صفة الخير"[٣]. وفي ذلك تحقيق كمال السعادة الإنسانية، حيث يتمتع بها في الجنة (سوارجا).

٢. ١٧: ثالثا: البقاء مع الآلهة في مناطقهم

وهذا يعني بقاء الإنسان مع الآلهة، وتعتبر من أعظم النعم التي يتمتع بها الإنسان في الجنة (سوارجا)، وبه تقول الأبانيشادات حيث ورد فيها: "إن الجنة (سوارجا) هي المكان الذي يبتهج فيه الشعراء، وهم يسكنون مع الآلهة، فبعد التخلص من السيئات،

---

(1) Sharma, Arvind, *A Hindu Perspective On The Philosophy of Religion*, The Macmillan Press, 1990, pp. 135- 136

(2) *Bowker*, Jhon and Healm, Worship, Pinter Publishers, London, 1994, p. 87

(3) *Bhagvat Gita*, vol. 8, p. 327

فإن الإنسان الصالح المستنير يصعد إلى عالم سوارجا (الجنات) حيث يصير متمتعا بصحبة الآلهة"(١). فيتمتع بالكمال والسعادة اللامحدودة هناك.

هنا لابد وأن يكون في أذهاننا أن هذه الأنواع الثلاثة من السعادة، سعادة مؤقتة ليست بأبدية، وعندما يستهلك الإنسان المادة الكارمية، فلا بد من رجوعه إلى الأرض حتى يولد هناك، ثم يبتلى ويمتحن ويبدأ حياته من جديد إلى أن يستحق النوع الأخير من السعادة.

٢. ١٨: رابعا: الاندماج والاتحاد في الروح الكلي

فهذه هي الغاية المطلقة، والسعادة اللانهائية، والخلود السعيد، وجنة (سوارجا) الإنسان النهائية. عندما تفقد الروح هويتها الذاتية وتندمج في الذات العليا، لأنها كانت قد فاضت عنها في البداية، فتندمج في الحقيقة المطلقة تماما مثل قطرات الماء، التي تسقط في البحر فتفقد وجودها الذاتي(٢).

إذاً هذه هي الأنواع الأربعة لسعادة الإنسان، حيث يتمتع بها في الجنة (سوارجا). وهذه الجنات العديدة يستحق دخولها من قام بالأعمال الصالحة المتمثلة في العبادات، وتقديم القرابين والنذور، والاهتمام بالطقوس والمناسبات الدينية. ولقد ورد ذكر بعض الجنات، والنعم الموجودة فيها حتى تكون بمثابة الحوافز على العمل الصالح.

٢. ١٩: سوارجا (جنة اندرا):

عرفنا سابقا أن كل إله له جنة (سوارجا) خاصة به. وتعتبر سوارجا (Svarga) جنة الإله اندرا أعدها لأتباعه وعباده. وقد ورد ذكر هذه الجنة (سوارجا) في مهابهارتا حيث تقع على جبل ميرو (Meru) وهذا الجبل يعتبر مركز الأرض يقع في شمال هملايا. وهناك جنات أخرى قريبة من هذه الجنة (سوارجا). وهي مملوءة بكل النعم التي يرغب فيها الإنسان حيث نجد النص يقول: "هناك بيوت جميلة وفسيحة، وحولها بساتين

(1) Ibid, p. 322

(2) *Modern Hinduism*, Thacker, Spink and Company, London, 1900, pp 407- 408

فسيحة مملوءة بالأشجار المثمرة ذات أنواع عديدة، وأزهار جملية تعطر الفضاء، وهناك حوريات جميلات (ابسرا Apasra) يسحرن الناس بجمالهن، ومجموعة من المغنين يغنون هناك. أعمدتها مصنوعة من الماس، وقصورها وأثاثها وعروشها مكونة من الذهب البحت"(١).

فالمستفاد من هذا النص أن نعم الجنة (سوارجا) رغم تشابهها بتلك التي يجدها الإنسان على الأرض إلا أنها جميلة ومسحرة أكثر. ففي هذه الجنة (سوارجا) كل ما يرغب فيه الإنسان.

٢. ٢٠: جنة (سوارجا) ويكنتها (Vaikantha):

وهي جنة (سوارجا) الإله وشنو. وهي تشتمل على الشوارع الذهبية، ومبانيها مرصعة بالجواهر بينما عُمدها مزينة بالأحجار الكريمة، وبها أنهار الماء البلوري. ويأتي هذا الماء من الجنات العليا. وهناك مكان يجلس فيه وشنو بجانب زوجه لاكشمي (Lakshmi)(٢).

٢. ٢١: جنة (سوارجا) كويرا (Kuvera):

فقد ورد ذكرها في مهابهارتا كذلك، ورد في وصفها بأنها متصفة بالنعم التالية: "إن الهواء يحمل رائحة معطرة في هذه الجنة (سوارجا)، وعبير ونفحة جميلة بها قصور مزينة ومرصعة بالجواهر والذهب الخالص، ترسل أشعتها مثال الشمس وبها أنهار المياه الجارية، وفي المياه حيتان، والطيور الجميلة تطير في الفضاء، والأزهار مثل زهرة اللوطس، كما أنها مملوءة باللؤلؤ والمرجان.

ويسكن الإله كويرا (Kuvera) في هذه الجنة (سوارجا). وهناك الغانيات (الحوراء) والآلهة الآخرون يأتون إلى هذه الجنة (سوارجا) ليأخذوا زينتهم وحليتهم، وجميع أنواع العلم موجودة في الجنة (سوارجا)(٣).

---

(1) Buiten, J A B, *The Mahabhrata*, translated The University of Chicago Press, 1975, p. 138

(2) *Krishna, Nanditha*, The Book of Vishnu, Penguin Books, India, 2001, p. 13

(3) *Modern Hinduism*, opp cit, p. 408

فهكذا نجد ذكر هذه الجنات، ونعمها على سبيل المثال وهنا نجد أن الديانة الهندوسية تجمع بين النعم الحسية والمعنوية فيها. فمثلاً نجد جنة كويرا توجد بها جميع العلوم كذلك، لمن أراد التمتع بها.

وهنا يمكن أن نذكر جنة ياما (Yama) التي يدخلها الصالحون بعد الموت، وبعد محاسبته ياما إياهم، وهي مملوءة بهذه النعم الحسية والمعنوية كذلك وليست هناك جنة فقط وإنما لكل جنة (سوارجا) توجد طبقات مختلفة، فهناك طبقة عليا، وطبقة متوسطة وسفلى. وهناك حراس الجنة (سوارجا) أيضا، مصداقا لما ورد في النص: "إن هناك خمسة رجال لبرهما، وهم حراس الجنة (سوارجا)، فالذي عرف هؤلاء الخمسة، فإنه سيولد في أسرة قوية ويستحق دخول سوارجا (Svarga)"[١].

وهكذا عرفنا أن الديانة الهندوسية تعتقد بوجود الجنة (سوارجا)، وهي أبدية مملوءة بالنعم المختلفة. ولكل إله جنته الخاصة به وأتباعه. وكل ذلك من أجل تحقيق سعادة الإنسان في الحياة الأخروية.

(1) *Khandogya Upanishad*, part-I, vol. 1, p. 47

٢. ٢٢: الجنة في التصور الإسلامي

إن الهندوسية تتفق مع الإسلام في إيمانها بوجود الجنة، وهي النعيم الذي يلاقيه المؤمنون فيها تماما مثل النار التي أعدت للكافرين عقابا لهم. وفي الجنة ما لا عين رأت ولا أذن سمعت. والاطلاع على النصوص القرآنية، ثم الأحاديث النبوية تبين لنا عدة حقائق عن الجنة وهي كما تلي:

- إن الجنة مخلوقة الآن وأعدها الله للصالحين

حسب ما ورد في القرآن الكريم: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ وَجَنَّةٍ عَرۡضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ أُعِدَّتۡ لِلۡمُتَّقِينَ﴾[1]. هنا ندب الله سبحانه وتعالى إلى المبادرة إلى فعل الخيرات والمسارعة إلى نيل القربات. فقال تعالى: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ وَجَنَّةٍ عَرۡضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ... الخ﴾ أي كما أعدت النار للكافرين، والمراد بقوله ﴿عَرۡضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ﴾ تنبيها على اتساع طولها"[2].

فالمستفاد من هذه الآية وغيرها في القرآن الكريم أن الجنة مخلوقة ومعدة للمؤمنين حسب الآية. فيقول الإمام الجويني (ت ٤٧٨هـ) في هذا: "الجنة والنار مخلوقتان إذ لا يحيل العقل خلقهما، وقد شهدت بذلك آي من كتاب الله، منها قوله تعالى: ﴿وَجَنَّةٍ عَرۡضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ أُعِدَّتۡ لِلۡمُتَّقِينَ﴾[3]. والإعداد يصرح بثبوت الشيء وتحققه. وتواترت الأخبار في قصة آدم عليه السلام عن الجنة وإدخال آدم إياها. وبدور الزلة منه فيها وإخراجه عنها، ووعده الرد عليها. وكل ذلك ثابت قطعا ملتقى من فحوىالآيات

(1) آل عمران: ١٣٣

(2) تفسير ابن كثير، ج ١، ص ٤٤

(3) آل عمران: ١٢٣

المستفيض من نقل الأثبات والثقاة"[1]. فالآية تدل على سعة الجنة والمراد منها أن عرضها كعرض السماء والأرض أنها كناية عن السعة إذ لو جعلت السماوات والأرضون طبقا طبقا، بحيث تكون كل واحدة من تلك الطبقات سطحا مؤلفا من أجزاء، ثم وصل بعضها ببعض طبقا واحدا لكان ذلك مثل عرض الجنة، وهذا غاية في السعة. ثم خص العرض بالذكر دون الطول لأنه إذا كان العرض على تلك السعة فالظاهر أن الطول يكون أعظم. ونظير هذا قوله تعالى: ﴿بَطَآئِنُهَا مِنْ إِسْتَبْرَقٍ﴾[2]. فإذا كانت البطائن من استبرق وهي عادة أقل من الظهارة، فكيف تكون الظهارة! قال القفال (ت ٤١٧هـ)[3]: ليس المراد بالعرض ههنا ما هو خلاف الطول، ولكن هو عبارة عن السعة. كما تقول العرب بلاد عريضة أي واسعة، وعظيمة.

والأصل فيه أن ما اتسع عرضه لم يضق، وما ضاق عرضه دق. فجعل العرض كناية عن السعة على حد قول العرب أعرض في المكارم إذا توسع فيها. والمراد من السماوات؛ السماوات السبع والأرضون السبع. فعن ابن عباس (ت ٦٨هـ) من طريق السدي (ت ١٢٧هـ) أنه قال: تقرن السماوات السبع والأرضون السبع، كما تقرن الثياب بعضها ببعض، فذاك عرض الجنة، ولا يقال أين هي، مادام عرضها السماوات والأرض؟ لأنه قد ورد في الخبر أنها فوق السماوات وتحت العرش، حين سئل أنس بن مالك (ت ٩٢/ ٩٣هـ) عن مكانها[4].

وقد ذهب أهل السنة والجماعة إلى أن الجنة مخلوقة اعتمادا على دلالة الآية حيث ورد فيها ﴿أُعِدَّتْ﴾ إخبار عن الماضي، فلا بد أن يكون ذلك قد دخل في الشيء

(1) الإرشاد، للجويني، ص ١٥٠- ١٥١

(2) الرحمن: ٥٤

(3) القفال هو عبدالله بن أحمد المروزي الخراساني، أبو بكر، شيخ الشافعية. تفقه بأبي زيد الفاشاني، وتفقه عليه أبو عبدالله محمد بن عبدالملك المسعودي وكثيرون. كان رأسا في الفقه، وقدوة في الزهد. مات سنة سبع عشرة وأربعمائة. انظر: سير أعلام النبلاء، ١٧/ ٤٠٥- ٤٠٧

(4) روح المعاني، للآلوسي، مكتبة إمدادية، ملتان، باكستان، ج ٤، ص ٥٦- ٥٧

الموجود[1].

ومن هنا استنبط شارح المواقف مستدلا على خلق الجنة من وجهين:

الأول: قصة آدم وحواء وإسكانهما في الجنة، وإخراجهما بالزلة على ما نطق به الكتاب.

الثاني: قوله تعالى في صفتها -أي الجنة-: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِيْنَ﴾ ويستدل بالسنة على خلقهما الآن فيقول: ومن تتبع الأحاديث الصحيحة وجد فيها شيئا كثيرا مما يدل على وجودها دلالة ظاهرة[2].

٢. ٢٣: الجنة في الحديث النبوي صلى الله عليه وسلم

لقد ذكر الإمام البخاري (ت ٢٥٦هـ) بسنده الأحاديث التي تفسر قوله سبحانه وتعالى: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾[3]. وهي تدل على أن الجنة مخلوقة ومعدة للمؤمنين الآن، فروى عن أبي هريرة (ت ٥٧هـ) رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم: "يقول الله تعالى: أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر. دخرا من بله ما اطلعتم عليه". ثم قرأ ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَآءً بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾[4].

ثم روى الإمام البخاري (ت ٢٥٦هـ) عن أبي هريرة (ت ٥٧هـ) رضي الله عنه قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: "تحاجت الجنة والنار، فقالت النار: أوثرت بالمتكبرين والمتجبرين، وقالت الجنة: ما لي لا يدخلني إلا ضعفاء الناس وسقطهم؟ قال الله تبارك وتعالى للجنة: أنت رحمتي أرحم بك من أشاء من عبادي، وقال للنار: إنما أنت

(1) الرازي، ج ٩، ص ٤

(2) شرح المواقف، ج ٢، ص ٤٤٥، وانظر كذلك الاعتقاد، الإمام الجويني، ص ١٥١

(3) السجدة: ١٧

(4) صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب قوله: "فلا تعلم نفس... الخ، رقم الحديث ٤٧٨٠، ص ٨٤٠

عذاب أعذب بك من أشاء من عبادي، ولكل واحدة منهما ملؤها، فأما النار: فلا تمتلئ حتى يضع رجله فتقوله: قط قط قط، فهنالك تمتلئ ويزوى بعضهم إلى بعض، ولا يظلم الله عز وجل من خلقه أحدا. وأما الجنة: فإن الله عز وجل ينشئ لها خلقا"[١].

إذاً نستدل بهذه الأحاديث والآيات القرآنية، أن الجنة مخلوقة ومعدة لأصحابها، وهذا ما نطق به القرآن وتواترت به الأخبار.

٢. ٢٤: عدد الجنة ودرجاتها

بعد أن تقرر لدينا أ ن الجنة مخلوقة ومعدة الآن مصداقا لما ورد في القرآن الكريم، وفي الحديث الشريف فإن المصادر الإسلامية تتحدث عن عدد الجنة ودرجاتها. فيرى الزمخشري أن المراد بكلمة الجنة هو البستان، وجمعها الجنات، والجنة اسم لدار الخلد. وهي مشتملة على جنان كثيرة، مرتبة حسب استحقاق العاملين لكل طبقة منهم جنات من تلك الجنان[٢].

وعدد الجنات التي يتمتع بها المؤمنون يوم القيامة أربع. وهذا العدد هو الذي ورد في القرآن الكريم، ونطقت به السنة. يقول الله عز وجل في سورة الرحمن: ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ جَنَّتَانِ﴾[٣].

ثم عدد الله صفات هاتين الجنتين فذكر أنهما: ﴿ذَوَاتَآ أَفْنَانٍ﴾[٤] ﴿فِيهِمَا عَيْنَانِ تَجْرِيَانِ﴾[٥] ﴿فِيهِمَا مِن كُلِّ فَـٰكِهَةٍ زَوْجَانِ﴾[٦]، وذكر المؤمنين فيها ﴿مُتَّكِـِٔينَ عَلَىٰ

(1) صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب قوله: "وتقول هل من مزيد" رقم الحديث ٤٨٥٠، ص ٨٥٨

(2) الكشاف، للزمخشري، دارالكتاب العربي، بيروت، لبنان، ب ط، ب ت، ج٢، ص ٢٥٧

(3) الرحمن: ٤٦

(4) الرحمن: ٤٨

(5) الرحمن: ٥٠

(6) الرحمن: ٥٢

فُرُشٍ بَطَآئِنُهَا مِنْ إِسْتَبْرَقٍ وَجَنَى ٱلْجَنَّتَيْنِ دَانٍ﴾[١] ثم ذكر ﴿فِيهِنَّ قَـٰصِرَٰتُ ٱلطَّرْفِ لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَآنٌّ﴾[٢]. وبعد ذكر هاتين الجنتين وبيان عدد صفاقما قال الله عز وجل: ﴿وَمِن دُونِهِمَا جَنَّتَانِ﴾[٣] فعدد أوصافها بقوله ﴿مُدْهَآمَّتَانِ﴾[٤] وقال ﴿فِيهِمَا عَيْنَانِ نَضَّاخَتَانِ﴾[٥] ثم قال ﴿فِيهِمَا فَـٰكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ﴾[٦] وقال ﴿فِيهِنَّ خَيْرَٰتٌ حِسَانٌ﴾[٧] وقال ﴿حُورٌ مَّقْصُورَٰتٌ فِى ٱلْخِيَامِ﴾[٨] وقال ﴿لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَآنٌّ﴾[٩] وقال ﴿مُتَّكِـِٔينَ عَلَىٰ رَفْرَفٍ خُضْرٍ وَعَبْقَرِىٍّ حِسَانٍ﴾[١٠].

والجنـــتان الأوليان تختلفان عن الأخريين لأن الله عز وجل قال عن الأولين ﴿ومن دوهما﴾ ودون تستخدم في اللغة العربية نقيض فوق وهو تقصير عن الغاية[١١].

وقد ذكر ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـــ) أن الجنتين الأوليين يمتازان عن الأخريين بعشر صفات:

الأولى: أنه ذكر في الأوليين بأهما ﴿ذواتا أفنان﴾.

الثانية: أنه ذكر في الأوليين قال: ﴿فيهما عينان تجريان﴾ وفي الأخريين ﴿فيهما

(1) الرحمن: ٥٤
(2) الرحمن: ٥٦
(3) الرحمن: ٦٢
(4) الرحمن: ٦٤
(5) الرحمن: ٦٦
(6) الرحمن: ٨٦
(7) الرحمن: ٧٠
(8) الرحمن: ٧٢
(9) الرحمن: ٧٤
(10) الرحمن: ٧٦
(11) مختار الصحاح، ص ٢١٦

عينان نضاختان﴾ والنضاخة هي الفوارة، والجارية أفضل من النضاخة لأنها تتضمن الفوران والجريان.

الثالثة: أنه وصف الأوليين بأن ﴿فيهما من كل فاكهة زوجان﴾ وقال في الأخريين ﴿فيهما فاكهة ونخل ورمان﴾ فهنا فضل الأوليين أكمل وأفضل.

الرابعة: أنه قال في الأوليين ﴿متكئين على فرش بطائنها من استبرق﴾ وهذا ينبه على فضل الظفائر وخطرها. وقال في الأخريين ﴿متكئين على رفرف خضر وعبقري حسان﴾ وفسر الرفرف بالمجالس والبسط، وعلى كل قول لم يصف الأخريين بما وصف فرش الأوليين.

الخامسة: أنه قال في الأوليين ﴿وجنى الجنتين دان﴾ أي قريب وسهل يتناولونه كيف شاءوا. ولم يذكر في الأخريين.

السادسة: أنه قال في صفة نساء الأوليين ﴿فيهن قاصرات الطرف﴾ أي قد قصرن طرفهن على أزواجهن فلا يرون غيرهم لرضاهن بهم ومحبتهن لهم. ويضمن ذلك قصر نظر أزواجهم عليهن، وقال في الأخريين ﴿حور مقصورات في الخيام﴾ ومن قصرت طرفها على زوجها باختيارها أكمل من قصرت بغيرها.

السابعة: أنه في الأوليين وصف نساءهن بالياقوت والمرجان في صفاء اللون وإشراقه وحسنه، ولم يذكر في التي بعدها.

الثامنة: أنه قال سبحانه في الجنتين الأوليين ﴿هل جزاء الإحسان إلا الإحسان﴾ وهذا يقتضي أن أصحابهما من أهل الإحسان المطلق الكامل، فكان جزاءهم بإحسان كامل.

التاسعة: أنه بدأ بوصف الجنتين الأوليين، وجعلهما جزاء لمن خاف مقام ربه وهذا يدل على أنهما أعلى مراتب الجزاء المذكور على الخوف، كترتيب المسبب على سببه. ولما كان الخائفون على نوعين مقربين وأصحاب يمين ذكر

جنتي المقربين، ثم بعد ذلك جنتي أصحاب اليمين.

العاشرة: أنه قال عن الأولين ﴿ومن دونهما جنتان﴾ والسياق يدل على أنه نقيض فوق. فإن قيل كيف انقسمت هذه الجنان الأربع على من خاف مقام ربه؟ قيل: لما كان الخائفون نوعين -كما ذكرنا- كان للمقربين منهم الجنتان العاليتان ولأصحاب اليمين الجنتان اللتان دونهما[(١)].

وقد أيدت السنة أيضا هذا العدد أن عدد الجنات أربع فقط لما رواه البخاري (ت ٢٥٦هـ) عن أبي بكر بن عبد الله بن قيس (ت ١٠٦هـ)[(٢)] عن أبيه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "جنتان من فضة، آنيتهما وما فيهما، وجنتان من ذهب آنيتهما وما فيهما، وما بين القوم وبين أن ينظروا إلى ربهم إلا رداء الكبر، على وجهه في جنة عدن"[(٣)].

فهذا يدل على أن عدد الجنات أربع، أما ما جاء عن أسماء الجنات في

(1) حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، ابن قيم الجوزية، ص ٧٧- ٧٨

(2) أبوبكر بن عبدالله بن قيس هو أبوبكر بن أبي موسى الأشعري الكوفي. يقال: اسمه عمرو، ويقال عامر. روى عن أبيه، والبراء بن عازب وجابر بن سمرة، وابن عباس، والأسود بن هلال. وعنه أبوجمرة الضبعي، وأبو عمران الجوني وغيرهما. وكان أكبر من أبي بردة. ذكره ابن حبان في الثقات. وقال العجلي: كوفي تابعي ثقة. وقال ابن سعد: كان قليل الحديث يستضعف. مات سنة ست ومائة. انظر: تهذيب التهذيب، لابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، دار الفكر، بيروت، ط ١، ١٩٨٤م، ١٢/ ٣٥.

وعبدالله بن قيس هو أبو موسى الأشعري، حليف آل عتبة بن ربيعة، أسلم بمكة، وهاجر إلى الحبشة. ذو الهجرتين، هجرة الحبشة والمدينة. مختلف في وفاته، قيل: توفي سنة اثنتين وخمسين وقيل: أربع وأربعين. أحد عمال النبي صلى الله عليه وسلم، وعلماء الصحابة وفقهائهم. بعثه النبي صلى الله عليه وسلم مع معاذ باليمن. وكان قد أعطي من مزامير آل داود من حسن صوته. انظر: معرفة الصحابة لأبي نعيم، ٤/ ١٧٤٩

(3) صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب قوله: "ومن دونهما جنتان" رقم الحديث ٤٨٧٨، ص ٨٦٤

القرآن الكريم مثل قوله تعالى جنات المأوى، نــزلا، وجنات النعيم، وجنات عدن ودار السلام وغيرها فهي أسماؤها باعتبار صفاتها، وسماها واحد[1].

ويقول القرطبي (ت ٦٨١هـــ) نقلا عن الحليمي (ت ٥٦٧هـــ) : "إنما منعنا أن نجعل كل واحدة من العدن، والمأوى والنعيم جنة سوى الأخرى، لأن الله تعالى إن كان سمى شيئا من هذه الأسماء جنة في موضع، فقد سمى الجنات كلها بذلك الاسم في موضع آخر فعلمنا أن هذه الأسماء ليست لتمييز جنة عن جنة، ولكنها للجنان أجمع، وقد أتى الله بذكر العدد فلم يثبت إلا أربعا"[2].

فهكذا ثبت لدينا في ضوء القرآن والسنة عدد الجنات وهي أربع كما عرفنا النعم الموجودة فيها.

٢. ٢٥: درجات الجنة

والمراد بالدرجات هنا المنازل أو الطبقات التي ينـــزلها الله المؤمنين في الجنة، وذلك حسب تفاوت طبقات المؤمنين في إيمانهم والعمل الصالح. ولقد بين القرآن الكريم منازل الناس عند الله عز وجل، ودرجاتهم بالإضافة إلى منازلهم في الآخرة. حيث يقول الله عز وجل: ﴿لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَـٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُوْلِى ٱلضَّرَرِ وَٱلْمُجَـٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ ۚ فَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَـٰهِدِينَ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى ٱلْقَـٰعِدِينَ دَرَجَةً ۚ وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ وَفَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَـٰهِدِينَ عَلَى ٱلْقَـٰعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا O دَرَجَـٰتٍ مِّنْهُ وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾[3].

وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ

(1) حادي الأرواح، ابن قيم الجوزية، ص ٧١

(2) التذكرة للقرطبي، ج ٢، ص ٩٧

(3) النساء: ٩٥- ٩٦

عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتۡهُمۡ إِيمَٰنٗا وَعَلَىٰ رَبِّهِمۡ يَتَوَكَّلُونَ O ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ O أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ حَقّٗاۚ لَّهُمۡ دَرَجَٰتٌ عِندَ رَبِّهِمۡ وَمَغۡفِرَةٞ وَرِزۡقٞ كَرِيمٞ﴾[(١)].

فيرى الآلوسي (ت ١٢٧٠هـ) أن تلك الدرجات مقصود بها منازل الآخرة، ودرجات الجنة[(٢)]. وقد جاءت السنة المطهرة لتؤيد هذه الحقيقة، فورد في صحيح البخاري بسنده عن أبي هريرة (ت ٥٧هـ) رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "إن في الجنة مائة درجة أعدها الله للمجاهدين في سبيل الله، ما بين الدرجتين كما بين السماء والأرض، والفردوس أعلاها درجة، وفيها تفجر الأنهار الأربعة، ومن فوقها يكون عرش الرحمن، فإذا سألتم الله فسألوه الفردوس"[(٣)].

فثبت لدينا أن هناك درجات للجنة، ويدخلها المؤمنون حسب أعمالهم وإيمانهم المتفاوت فيما بينهم.

٢. ٢٦: نعيم الجنة

لقد جاء القرآن الكريم يبين لنا نعيم أهل الجنة المقيم، وقد أيدته سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث تذكر الأنهار الجارية في الجنة، وأزواج مطهرة ورضوان الله الذي يحله على المؤمنين والمؤمنات. وذلك مصداقا لما ورد في القرآن الكريم: ﴿قُلۡ أَؤُنَبِّئُكُم بِخَيۡرٖ مِّن ذَٰلِكُمۡۚ لِلَّذِينَ ٱتَّقَوۡاْ عِندَ رَبِّهِمۡ جَنَّٰتٞ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا وَأَزۡوَٰجٞ مُّطَهَّرَةٞ وَرِضۡوَٰنٞ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ بَصِيرُۢ بِٱلۡعِبَادِ﴾[(٤)].

والمراد بذلك أن الله سبحانه وتعالى يخبر عباده بالشهوات المزينة لهم، بأن عند ربهم جنات تجري من تحتها الأنهار، أي من أنواع الأشربة من العسل واللبن والخمر

(1) الأنفال: ٣- ٤

(2) روح المعاني، الآلوسي، ج ٩، ص ١٦٨

(3) صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب درجات المجاهدين، رقم الحديث ٣٧٩، ص ٢٢٥

(4) آل عمران: ١٥

والماء وغير ذلك مما لا عين رأت ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر. والعندية في الآية مفيدة لكمال علو رتبة الجنات وسمو طبقتها، ماكثين فيها أبد الآباد. ولهم فيها أزواج مطهرة أي من الأرجاس والأدناس البدنية والطبيعية، مما لا يخلو عنه نساء الدنيا غالبا. بالإضافة إلى ذلك رضوان الله. وهي لذة روحانية تـــتمة ما حصلت لهم من اللذات الجسمانية وأكبرها.

وتذكر لنا السنة النبوية نعيم أهل الجنة في **الطعام والشراب**. فيما رواه مسلم (ت ٢٦١هـــ) بسنده عن جابر بن عبدالله (ت بعد ٧٠هـــ) قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "يأكل أهل الجنة فيها ويشربون ولا يتغوطون، ولا يتمخطون، ولا يبولون، ولكن طعامهم ذلك جيشاء كرشح المسك. يلهمون التسبيح والحمد كما تلهمون النفس"(١).

أما **شراب أهل الجنة** فإن القرآن الكريم يذكر أصنافا شتى من الشراب لأهل الجنة، فهم يشربون. كما ورد في قوله سبحانه وتعالى: ﴿يُسْقَوْنَ مِن رَّحِيقٍ مَّخْتُومٍ O خِتَـٰمُهُۥ مِسْكٌ ۚ وَفِى ذَٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ ٱلْمُتَنَـٰفِسُونَ O وَمِزَاجُهُۥ مِن تَسْنِيمٍ O عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾(٢).

وهناك خمر آخر من الأنهار التي ورد ذكرها في قوله تعالى: ﴿وَأَنْهَـٰرٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّةٍ لِّلشَّـٰرِبِينَ﴾(٣).

أما **مساكن أهل الجنة** فقد ذكر القرآن الكريم عن مساكن الجنة الطيبة فقال: ﴿وَمَسَـٰكِنَ طَيِّبَةً فِى جَنَّـٰتِ عَدْنٍ ۚ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾(٤).

(1) صحيح مسلم، كتاب الجنة، باب في صفات الجنة، رقم الحديث ٧١٥٢، ص ١١٧١
(2) المطففين: ٢٥- ٢٨
(3) محمد: ١٥
(4) الصف: ١٢

ولقد وصف الرسول صلى الله عليه وسلم هذه المساكن الطيبة فيما رواه الإمام مسلم (ت ٢٦١هـ) بسنده عن أبي بكر بن عبدالله بن قيس (ت ١٠٦هـ) عن أبيه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إن للمؤمنين في الجنة لخيمة من لؤلؤة واحدة مجوفة طولها ستون ميلا، للمؤمن فيها أهلون يطوف عليهم المؤمن فلا يرى بعضهم بعضا"[(١)].

وعن **زوجات** أهل الجنة ذكر الله عز وجل أن للمؤمنين أزواجا مطهرة من الحيض والاستحاضة وجميع الأقذار حيث يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُتَّقِينَ فِى مَقَامٍ أَمِينٍ O فِى جَنَّٰتٍ وَعُيُونٍ O يَلْبَسُونَ مِن سُندُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُّتَقَٰبِلِينَ O كَذَٰلِكَ وَزَوَّجْنَٰهُم بِحُورٍ عِينٍ﴾[(٢)]. وقال عز وجل: ﴿حُورٌ مَّقْصُورَٰتٌ فِى ٱلْخِيَامِ﴾[(٣)].

وعن صفة حور العين ورد قول الرسول صلى الله عليه وسلم فيما رواه مسلم (ت ٢٦١هـ) عن أبي هريرة (ت ٥٧هـ) "إن أول زمرة تدخل الجنة على صورة القمر ليلة البدر، والتي تلبسها على أضواء كوكب دري في السماء، لكل امرئ منهم زوجتان اثنتان، يرى منح سوقهما من وراء اللمم، وما في الجنة أعزب"[(٤)].

ثم في **صفة ثياب أهل الجنة** ما رواه الترمذي (ت ٢٧٩هـ) عن أبي هريرة (ت ٥٧هـ) قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أهل الجنة جرد مرد كحلى لا يفنى شبابهم، ولا تبلى ثيابهم"[(٥)].

---

(1) صحيح مسلم، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، رقم الحديث ٧١٥٨، ص ١٢٣٣

(2) الدخان: ٥١- ٥٤

(3) الرحمن: ٧٢

(4) صحيح مسلم، كتاب الجنة، وصفة نعيمها وأهلها، باب أول زمرة تدخل الجنة على صورة القمر ليلة البدر، وصفاتهم وأزواجهم، رقم الحديث ٧١٤٧، رقم الصفحة ١٢٣١

(5) جامع الترمذي، للترمذي، كتاب صفة الجنة، باب ما جاء في صفة ثياب أهل الجنة، رقم الحديث ٢١٣٩، رقم الصفحة ٥٧٦

وكذلك ورد عن **ثمار أهل الجنة** عن أسماء بنت أبي بكر (ت ٧٣هـ)[1]، قالت: "سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكر سدرة المنتهى قال: "يسير الراكب في ظل الفتن منها مائة سنة، أو يستظل بظلها مائة راكب -شك يحيى- فيها فراش الذهب كأن ثمرها القلال"[2].

وهناك نعم أخرى وكثيرةعددها الله في كتابه المنــزل، وبينها الرسول صلى الله عليه وسلم ولا يمكن ذكر جميع هذه النعم في هذه العجالة، إنما قمت بذكر بعضها على سبيل المثال فقط، وهناك نعمة أخرى وهي من أعظم ألوان النعيم الذي يمن الله على عباده المؤمنين في الجنة وهي:

٢. ٢٧: رؤية الله في الجنة

يعني أن المؤمنين بوجوههم الحسنة الجميلة من النعيم يرون ويشاهدون ربهم، يرون جمال ذاته العلية. ونور وجهه الكريم، كما وردت بذلك الأخبار والآثار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث يقول تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ O إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[3]. وقوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾[4]. فيقول صاحب الإبانة عن أصول الديانة: "الزيادة النظر إلى الله عز وجل و لم ينعم الله عز وجل أهل جناته بأفضل من

(1) أسماء بنت أبي بكر هي بنت أبي بكر الصديق القرشية التميمية، زوج الزبير بن العوام، وهي أم عبدالله بن الزبير، وهي ذات النطاقين. وكانت أسن من عائشة، وهي أختها لأبيها. وكان عبدالله بن أبي بكر شقيقها. ولدت قبل التاريخ بسبع وعشرين سنة. وأسلمت بعد سبعة عشر إنسانا. وهاجرت إلى المدينة وهي حامل بعبد الله بن الزبير، عاشت وطال عمرها. توفيت سنة ثلاث وسبعين، ولها مائة سنة. انظر: أسد الغابة، ٧/ ١٠- ١٢

(2) جامع الترمذي، أبوب صفة الجنة، باب ما جاء في صفة ثمار أهل الجنة، رقم الحديث ٢٥٤١، ص ٥٧٧

(3) القيامة: ٢٦

(4) يونس: ٢٦

نظرهم إليه ورؤيتهم له. وقال عز وجل ﴿وَلَدَيۡنَا مَزِيدٞ﴾[١]. وقيل النظر إلى الله عز وجل، قال: ﴿تَحِيَّتُهُمۡ يَوۡمَ يَلۡقَوۡنَهُۥ سَلَٰمٞۚ﴾[٢] فإذا لقيه المؤمنون رأوه"[٣].

ويقول ابن حزم (ت ٤٥٦هـ): "رؤية الله عز وجل يوم القيامة كرامة للمؤمنين، لا حرّمنا الله ذلك بفضله"[٤]. وقد ذكر الإمام ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ) في كتابه "حادي الأرواح" إجماع الأمة على رؤية الله تعالى: "اتفق عليه الأنبياء والمرسلون وجميع الصحابة التابعون وأئمة الإسلام على تتبع القرون"[٥].

ومما يستدل على وقوع الرؤية في الآخرة ما ذهب إليه شارح النسفية في العقيدة الإسلامية حيث يقول: "ورؤية الله جائزة في العقل، وواجبة في النقل، وقد ورد الدليل السمعي بإيجاب رؤية المؤمنين لله تعالى في دار الآخرة. فيرى لا في مكان ولا على جهة من مقابلة أو اتصال شعاع أو ثبوت مسافة بين الرائي وبين الله تعالى"[٦].

ولقد تواترت السنة على رؤية الله سبحانه وتعالى في الجنة. منها ما ورد في صحيح مسلم (ت ٢٦١هـ) بسنده عن أبي بكر بن عبدالله بن قيس (ت ١٠٦هـ)، عن أبيه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "جنتان من فضة آنيتهما وما فيهما، وجنتان من ذهب آنيتهما وما فيهما، وما بين القوم وبين أن ينظروا إلى ربهم إلا رداء الكبرياء على وجهه في جنة عدن"[٧].

---

(1) ق: ٣٥

(2) الأحزاب: ٤٤

(3) الإبانة عن أصول الديانة، للإمام أبي الحسن الأشعري، تقديم حماد بن محمد الأنصاري، ١٤١١هـ، ص ١٩٠

(4) الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم، ج ٣، ص ٣

(5) حادي الأرواح، ابن قيم الجوزية، ص ١٩٦

(6) شرح النسفية في العقيدة الإسلامية، د/ عبدالملك عبدالرحمن السعيري، العراق، الرمادي، دار مكتبة الأنبار، ط ١، ١٩٨٨م، ص ٩٥

(7) صحيح مسلم، للإمام مسلم، كتاب الإيمان، باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة ربهم سبحانه

وروى حديثا آخر عن صهيب (ت ٣٨هـ)[1] عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إذا دخل أهل الجنة الجنة قال يقول الله تبارك وتعالى: تريدون شيئا أزيدكم؟ فيقولون ألم تبيض وجوهنا؟ ألم تدخلنا الجنة وتنجنا من النار؟ قال: فيكشف الحجاب، فما أعطوا شيئا أحب إليهم من النظر إلى ربهم [عز وجل]"[2].

وروى الإمام مسلم (ت ٢٦١هـ) عن أبي سعيد الخدري أنه قال: قلنا يا رسول الله أنرى ربنا؟ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "هل تضارون في رؤية الشمس إذا كان يوم صحو؟ قلنا: لا وسقت الحديث حتى انقضى آخره..." [3].

إذاً ثبت لدينا أن رؤية المؤمنين لله عز وجل لون من ألوان النعيم الذي يتمتع به المتقون يوم القيامة في الجنة. ومن النعم التي يتمتع بها المؤمن في الجنة هو الخلود والبقاء في الجنة للأبد وقد عرضت مفهوم الخلود في الإسلام في الفصل الثالث.

٢ . ٢٨: التعقيب

بعد استعراض موقف الديانة الهندوسية من صفة الجنة ونعيمها في الهندوسية والإسلام تبين لنا:

أولا: إن الديانة الهندوسية تؤمن بوجود الجنة، وهي أعدت للصالحين الذين يقومون بواجباتهم الدينية طبقا للقواعد والضوابط الشرعية المستمدة من النصوص الدينية المقدسة. ولذلك توصي الديانة الهندوسية بالالتزام بالحق.

وتعالى، رقم الحديث ٤٤٨٠، رقم الصفحة ٩٢٠

(1) صهيب هو ابن سنان بن مالك من بني أوس بن مناة أبو يحيى من اليمن كان أصله. سُبي بالروم، ووافوا به الموسم، واشتراه عبد الله بن جدعان القرشي فأعتقه. شهد بدرا، فقتل عثمان بن مالك. وكان يسكن المدينة. وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أحاديث. مات سنة ثمان وثلاثين. انظر: معجم الصحابة، لأبي القاسم البغوي، عبدالله بن محمد، بتحقيق محمد الأمين بن محمد الجكني، مكتبة دار البيان، الكويت، ط ١، ٢٠٠٠م، ٣/ ٣٤٣، رقم الترجمة ١٢٨٤.

(2) المصدر السابق، رقم الحديث ٤٤٩، ص ٩٢

(3) المصدر السابق، رقم الحديث ٤٥٥، ص ٩٦٠

ثانيا: تتفق الديانة الهندوسية مع الإسلام في بيان بعض النعم الحسية لأتباعها الذين يتمتعون بها هناك نتيجة لأعمالهم الصالحة مثل وجود الحوراء (الغانيات) والتحلي بالزينة، والأنهار الجارية، المساكن الطيبة، وأعمدة مصنوعة من الماس كما أن الإسلام يتحدث عن الأزواج المطهرة، والمساكن الفسيحة، الطيبة وثياب أهل الجنة ثم رؤية الله.

ثالثا: تتفق الديانة الهندوسية في أن النعم والثمرات التي يتمتع بها الصالحون يوم القيامة هي التي كانوا يتناولونها في الدنيا، إلا أن نوعية هذه النعمة تكون أحسن بكثير.

رابعا: كما أن الهندوسية توافق الإسلام في إيمانها بالنعم الحسية الموجودة في الجنة مثلا لا خوف ولا حزن هناك، ثم السعادة والسعادة اللامحدودة للصالحين، وصحبة الأتقياء والصالحين، والتمتع بعالم النور هناك.

خامسا: إلا أنها تخالف الإسلام في إيمانها بأن الإنسان يستحق بحقيقته مع الإله في الجنة، وهي من أعظم ألوان النعم في الهندوسية، وهو تحقيق وحدة الوجود. بينما يرى الإسلام أن من أعظم النعم التي يتمتع بها الإنسان هي رؤية الله سبحانه وتعالى في الجنة لا الاتحاد معه. ونستطيع أن نقول في ضوء الإسلام أن عقيدة وحدة الوجود تخالف القرآن والسنة. هنا اختلفت الديانة الهندوسية مع الإسلام.

سادسا: كما أن الهندوسية لا تؤمن بخلود أهل الجنة في الجنة، وتخالف الإسلام في هذا الصدد، وإنما تعتبر الجنة بمثابة المطهر، حيث يبقى الإنسان لتنفد مادته الكارمية، ثم يعود إلى الأرض لكي يعيش مرة أخرى ويصل إلى هدفه النهائي ألا وهو الخلاص (موكشا). بينما ساهاباتها برهمانا يؤمن بوجود الخلود في الجنة، خلافا لما ورد في الأبانيشادات. فيما أن ساهاباتها برهمانا أقدم النصوص، والأبانيشادات نصوص لاحقة نستطيع أن نقول إن فكرة

الخلود قد خضعت للتطور، حيث كانت الهندوسية تعتقد في البداية بأن الصالحين يتمتعون بالخلود في الجنة، ثم في الأبانيشادات تغلبت فكرة التناسخ على الخلود. وساتهاباتها برهمانا أقدم النصوص الهندوسية، بينما الأبانيشادات تطورت فيما بعد. والله أعلم.

سابعا: إذا كان الإسلام يؤمن بأن عدد الجنات أربع، فإن الهندوسية قسمت جناتها إلى قسمين، الجنات الكارمية حيث يدخلها الإنسان لفترة معينة، وجنات العبودية يدخلها الإنسان لكي يندمج في الحقيقة المطلقة.

ثامنا: إن الإسلام يتحدث عن درجات الجنة، فالهندوسية تجعل الطبقات الثلاثة للجنة وهي متفاوتة في النعم حسب الأعمال الصالحة للصالحين.

تاسعا: تتفق الديانة الهندوسية مع الإسلام في بيان أن الجنة في السماوات أي في الطبقة العليا من هذا الكون ولذلك سميت بالقبة الزرقاء.

عاشرا: كما أنها تتفق مع الإسلام في أن الحياة في الجنة حياة طيبة مباركة وطاهرة من الشيخوخة والأمراض، والهرم، والضعف، وإنما هو مكان تتم فيه الرغبات الإنسانية. ولذلك توصي أتباعها بالالتزام بالحق، والاهتمام بالصالحات من أجل الظفر بالجنة في الحياة الأخروية.

٣- النار أو جهنم بين الهندوسية والإسلام

إن النار أو جهنم هي الجزاء الذي أُعد للعصاة حسب ما ورد في الكتب المقدسة. فمثلا نجد "القوانين المقدسة للآريان" يقول في هذا الصدد: "إن الهندوسي إذا خالف القوانين الشرعية أو القواعد والضوابط الخاصة بقراءة الفيدات، فإنه لن يتمتع بالآثار أو الجزاء الذي يترتب على القراءة الصحيحة في الدنيا، فتصير حياته قصيرة بالإضافة إلى دخوله جهنم"[١].

إذاً نعرف من هذا النص بأنه إذا كانت هناك آثارا إيجابية تترتب على العمل الصالح للإنسان في الدنيا، فإن هناك آثار سلبية تترتب على عمله المخالف للنصوص الشرعية في الدنيا والآخرة كذلك، وفي الآخرة يستحق دخول النار. والنار أو جهنم تسمى بـــ **ناراكا** (Naraka) وهو مكان التعذيب. وفي الأساطير الدينية تمثل ناراكا الإله بهذا الاسم ويعتبر ابن نيرتي (Niriti)[٢].

٣. ١: أسماء ناراكا (دركات جهنم) مختلفة وعددها

إن العثور على النصوص المقدسة يفيد بأن هناك جهنمات مختلفة أو طبقات مختلفة لناراكا. وكل نار أو جهنم أو طبقة لها اسمها الخاص بها. وهذا الاسم يحمل دلالة واضحة على نوع العذاب فيها.

لقد ورد في جارودافورانا (Garuda Purana) بأن هناك أربع وثمانون مليون جهنم (84,00,000) ولكن ورد أسماء بعضها في الكتب الدينية[٣].

وهنا أورد بعض الأسماء لهذه الدركات -على سبيل المثال لا الحصر- وهي

(1) *The Sacred Laws of Aryas*, part-I, vol.2, p.19
(2) *A Dictionary of Hinduism*, Margaret and James Stutley, p.205
(3) *Hindu Concept of Life and Death*, Shayam Ghosh, Munshiram Manoherlal Publishers, New Dehli, 198, p.202

كالتالي:

١- تامسارا (Tamisara) جهنم الظلام.

٢- اندهاتامِسارا (Andha Tamisara) جهنم الظلام العميق.

٣- رورووا (Raurva) جهنم الولولة.

٤- مهاروروا (Maharaurva) جهنم الولولة العظيمة.

٥- كالاسوتر (Kalasutra) خيوط الموت أو وقت الموت.

٦- مهاناراكا (Maha Naraka) جهنم النار العظيمة.

٧- سانجي وانا (Sangivana) جهنم العودة إلى الحياة.

٨- آويكي (Aviki) جهنم ساكنة غير هائجة.

٩- تبانا (Tapana) نار محرقة.

١٠- سامبراتبانا (Sampratapana) نار تجفف وتزيد العطش.

١١- سامغاتاكا (Samghataka) جهنم الضغط.

١٢- كاكولا (Kakola) جهنم الضارة.

١٣- كُدمالا (Kudmala) جهنم ذات البراعم.

١٤- بتي مري تيكا (Putimritika) نار صلصال الطين أو النتـــن.

١٥- لوها سانكو (Lohasanku) جهنم المسامير الحديدية.

١٦- ركيشا (Rakisha) جهنم النار المغلية.

١٧- ويشامابنتهانا (Vishamapanthana) جهنم الطرق غير المتساوية.

١٨- كانتا كاسال مالي (Kantakasalmali) الأشجار الشائكة أو ذات الأشواك.

١٩- ديباندي (Dipanadi) بحر النار.

٢٠- اسي بتراوانا (Asipattravana) غابة الأشجار الشائكة وأوراقها ذات السيوف الحادة.

٢١- لوهاكاراكا (Lohakaraka) القيود الحديدية أو السلاسل الحديدية النارية(١).

لقد وردت هذه الأسماء في نصوص مختلفة، وتبين لنا هذه النصوص مستحقي النار الذين ارتكبوا هذه السيئات فاستحقوا دخولها مثلا إذا شرب شودرا (Sudra) الشراب المقدس بنكاجاوايا (Pankagavaya)، أو شرب برهمن الشراب الروحاني فكلاهما يذهبان إلى جهنم مهاروروا (Maharaurva)(٢) والماكرين، والذين تعودوا على خداع الآخرين فإنهم يهبطون جهنم تسمى اندهاتامسرا (Andhatamisra) وهي جهنم الظلام العميق(٣).

والإنسان الذي يكسب السيئات، ولا يهتم بالعمل الصالح فإنه سيدخل جهنم الظلام العميق وهي اندهاتامسرا (Andhatamisra)(٤) والبراهمن الذي يتمثل بأخلاق مالك حزين (Crane) أو يكون ماكرا مثل القط (Cat) ويخدع الآخرين باسم الدين فإنه سيقع في جهنم تسمى اندهاتامسرا (Andhatamisra)(٥).

ولقد وردت أسماء أخرى في "قوانين منو" لهذه الدركات وهي كما تلي:

١- تبانا (Tapana)

٢- سانج هاتا (Sanghata)

٣- ريجي شا (Rigisha)

٤- باتهن (Pathin) بحر اللهيب

٥- سال مالا (Salmala)

٦- اسي باترانانا (Asipatrana)

٧- لوهاكارا (Lohakarak)(٦)

---

(1) *The Institutes of Vishnu*, Vol-7, pp.140-141
(2) *The Sacred Laws of Aryas*, part-I, vol. 2, p.175
(3) Ibid, p.275
(4) *The Laws of Manu*, vol-25, p.270
(5) Ibid, p.309
(6) Ibid, p.142

بالإضافة إلى الأسماء التي قد ذكرهما من قبل وهي وردت في قوانين ومبادئ وشنو. ويقول النص قبل ذكر هذه الدركات وهي إحدى وعشرين جهنما بأن الملك الجشع، البخيل، الذي يخالف القوانين الشرعية المقدسة فإنه سيمر بهذه جهنمات بالتوالي[١].

وكذلك إن البراهمن الذي يدرس ويعلم القانون المقدس لشودرا ويعلمه كيفية التكفير عن الذنوب فإنه سيغطس مع هذا الرجل في جهنم مخيفة تسمى آسماوريتا (Asmavrita)[٢].

ويرى "مبادئ وشنو" أنه بما أن الابن البكر يحفظ أباه من جهنم اسمها بُت (Put)، ولذلك يسمى الابن البكر بُتر (Putter) أي الابن الذي حفظ أباه من جهنم بُت[٣].

وهناك جهنمات أخرى وردت أسماؤها في فوراناز. وينحصر عددها في ثلاث وستون جهنما. ونجد أسماءها في برهمافورانا، وشنوفورانا، سكندا فورانا (Skanda Purana)، بدما (Padma) فورانا وجارودا فورانا (Garuda Purana) وهي كما تلي:

١- تبتا كمبها (Tapta Kumbha) الحديد المغلي
٢- تيلاباكا (Taila Paka) الزيت المغلي
٣- جوداباكا (Guda Paka) دبس العسكر المغلي
٤- تيلا باكا (Taila Paka) الزيت المغلي ذو اللهيب
٥- رورو ا (Raurva) المخيف
٦- مهارورو ا (Maharaurva) المخيف والرهيب
٧- مهاويسي (Mahavici) النور الذي لا يستطيع الإنسان أن يفتح عينيه فيه

---

(1) *The Laws of Manu*, vol-25, p.143
(2) Ibid, p.95
(3) *Institutes of Vishnu*, Vol-7, p.65, and see also
Hand Book on the History of Religions, Ed Marris Jastrow, vol. 1, translated by Edward Wash Burn Hopkins, Ginn & Company, New York, 1895, p. 363

٨- ابراتستها (Apratistha) المكان أو جهنم يعلق فيها الناس

٩- وائل باكا (Vile Paka) الألواح الجصية المغلية المحرقة

١٠- مانجوشا (Manjusha) تابوت الحجر

١١- جيانتي (Jayanti) جهنم الميسم

١٢- سال مالي (Salmali) جهنم الصديد والدم

١٣- مهاماتامسارا (Mahamatamisara) جهنم الظلام العميق جدا

١٤- تامسارا (Tamisara) زنزانة السجن المظلمة

١٥- اسي باتروانا (Asipatravana) غابة الأشواك القاطعة مثل السيوف

١٦- كارامبها بلوكا (Karambha Baluka) المستنقع الناري

١٧- كاكولا (Kakola) حفرة الحيات والأفاعي

١٨- كاددمالا (Kaddmala) الكماشة الشائية

١٩- مهابهيما (Maha Bhima) الضجة التي تصيب الصم

٢٠- مهاواتا (Maha vata) الكهف الأعمى أي لا طريق له للخروج

٢١- واجراكباتا (Vajra Kapata) الأبواب الحديدية

٢٢- نيروك واسا(Niruccvasa) كهف بدون الهواء لا يمكن التنفس فيه

٢٣- انجاروباسايا (Angaropacya) القار المحرق

٢٤- مهابائي (Mahapayi) ماء لا يسبر غوره

٢٥- مهاجيوالا (Maha Jivala) بحر النار

٢٦- كاراكاكا (Koracaca) المنشرة

٢٧- كسورادهارا (Kasuradhara) المحلاق الحاد

٢٨- امباريسا (Ambarisa) الزيت المغلي

٢٩- واجركتهارا (Vajra Kathara) الفأس الثقيل

٣٠- باري تابا (Pari Tapa) جهنم الحسرات والندم والأسف

٣١- كالاسوترا (Kala Sutra) عيون الفولاذ

٣٢- كاسمالا (Kasmala) مخاطية، وبراز الجسم مثل البول والعرق وغيرها

٣٣- اوجرا جاندها (Ugragandha) الرائحة الكريهة النتنة

٣٤- دودهارا (Durdhara) الآلام المبرحة، ولدغ العقارب

٣٥- واج رام مهابي دا (Vajramahapida) القيود الحديدية

٣٦- سكارا موخا (Sukaramukha) زريبة الخنازير

٣٧- اندها كوبا (Andha Kupa) البئر المظلمة

٣٨- كرمي بهوجا (Krmibhoja) جهنم الحشرات

٣٩- ساندانسا (Sandanca) المنشرة والملقطة

٤٠- واجراكانتاسالي (Vajra Kanta Sali)[١]

٤١- تبتا سورمي (Tapta Surmi) العمود الحار

٤٢- ويتراني (Vaitarani) البحر الذي لا يمكن عبوره

٤٣- بيودا (Puyoda) يقدّم القيح كالطعام أو يوضع في القيح

٤٤- برانا رودا (Pranrodha) جهنم الاختناق

٤٥- ويساسانا (Vaisasna) جهنم تبتر الأعضاء الإنسانية

٤٦- لالابهاكشا (Lalabhaksha) البرازات

٤٧- سوابهوجانا أو سارامي ياداونا (Sarameyadan) الكلاب المفترسة

٤٨- اويج (Avich) جهنم العجز والضعف

٤٩- آياهبانا (Ayahapana) جهنم يبلغ فيها الإنسان الحديد المصهور

(1) *Garuda Puran*, p.25

٥٠- كاراكاكارداما (Karakardama) جهنم يأكل فيها الإنسان قذارة الأسماك، والأفاعي

٥١- راكسوكناب هوجانا (Raksoganab hojana) يؤكل بالشاطين

٥٢- سلاب روتا (Sularota) الأوتاد الطويلة

٥٣- انداسكوا (Danda Suka) حفرة الحيات المؤذية

٥٤- بهاراما (Bharama) العجلة المتحركة دائما

٥٥- رودرا (Roudra) أشعة الشمس المحرقة

٥٦- وي موهانا (Vimohana) جهنم مشوشة

٥٧- رودهي رامبا (Rodhi Ramba) جهنم المياة الدموية

٥٨- غورا (Ghora) جهنم صوت ذات ضجة عالية

٥٩- تالا (Tala) جهنم الأغلاق

٦٠- اواتاني رودا (Avatanirodha) جهنم الدفن

٦١- برياوارتانا (Paryavartana) جهنم التيه

٦٢- سوسي موخا (Sucimukha)[١] جهنم الثقوب بالإبرة

بالإضافة إلى جهنم ياما التي ورد ذكرها في المبحث الخاص بالموت. فهي إحدى النار كما ذكر جارودا فورانا (Garuda Puran) بأنه عالم أو مقر أو منطقة تشتمل على جانبين، الجانب الذي يتألم فيه الإنسان وهو جهنم. وتشتمل على ألوان شتى من التعذيب، وبها أماكن باردة يتعذب فيها الناس بالبرودة، وهناك أماكن حارة جدا يتألم فيه العصاة.. ولن يجد الإنسان ما يشبعه هناك ولا يرويه، وأشعة الشمس تحرق جلود الناس، كما أن الحيات والعقارب والأفاعي الموجودة آنذاك تلدغهم، ويطرحون في النيران التي تقع على طريق عالم ياما. وهناك أنواع أخرى لهذا العذاب إذاً هناك جهنم أو طبقات تقع

(1) *Hindu Concept of Life and Death*, Shyam Ghosh, p. 203

في عالم أو منطقة ياما كذلك[1].

– **أصناف الذنوب وجهنمات خاصة بها**

يدل الاطلاع على النصوص المقدسة بأن كل جهنم يخص نوع من الذنب. فمثلا ما ورد في وشنوفورانا: "إن الكاذب يدخل جهنم رورروا (Raurva)، والذي قتل البرهمن أو البقرة المقدسة فإنه يستحق عقاب رودها (Rodha) (جهنم المعيقة)، وشارب الخمر يهبط إلى جهنم الخنازير. أما الذي يـــبيع ويشتري الفرس فإنه يغطس في تبتالوها (Tapta Loha) جهنم الحديد المغلي. إن الإنسان القذر التافه الخسيس الذي يأكل من التقدمة قبل أن يقدمها للآلهة أو الآباء فإنه يدخل جهنم لالا بهاكشا (Lalabhaksha) وهي جهنم البراز الإنساني. والذي يربي القطط، والشاة والغنم والكلاب وغيرها من الحيوانات المذكورة في النصوص فإنه يهبط إلى بياواها (Pvyavaha) وهي جهنم التي يحرق فيها في المادة المغلية. والذي يقطع الشجرة فإنه يبتلى بعذاب جهنم اسي بتروانا (Asipatrvana) وهي جهنم الأشجار ذات الأوراق الشائكة. أما الذين لا يهتمون بتعليم أطفالهم من الناحية الدينية فإنهم يدخلون جهنم ساووبهوجانا (Savobhojana) حيث يأكلون لحم الكلاب[2].

ونجد في هذا النص أسماء بعض جهنمات أخرى التي لم يرد ذكرها من قبل كما أننا نلاحظ أن هناك جهنم خاص بنوع خاص من الذنب ولكن إذا قام الإنسان بتقديم الكفارة فإنه لا يستحق هذا العذاب حسب وشنوفورانا.

ثم نجد نصوص أخرى وردت في مبادئ وشنو تبين لنا أصناف العذاب الذي يبتلى به المذنبون فمثلا نجد:

إن المذنبين لا بد وأن يعانوا من ألوان شتى من العذاب بعد الموت عندما يدخلون طريق ياما ويمرون به في جهنمات مختلفة.

(1) *Garuda Purana*, p.25
(2) *Vishnu Purana*, p.18

إن قاصدي ياما يجرونهم هنا وهناك على طرق غير سوية ويرهبونهم بإيماءات مخيفة ثم يرمونهم في جهنم[١].

تفترسهم الكلاب في جهنم وأبناء آؤى، والغرابيب، والبلشون، كوركي، والحيوانات المفترسة العديدة، كما أن الحيات والأفاعي تلدغهم. فيحدثون ضجة عظيمة ويصرخون هناك[٢].

إن النار العظيمة تحرق جلودهم هناك وتقطعهم الأشواك الحادة، ويعذبهم الجوع والعطش[٣].

تجري وراءهم مجموعة من الأسود وتهاجمهم، فيقعون مغشيا عليهم من الجوع والخوف والحزن والألم، ولا يقدم لهم إلا الدم والصديد ليشربوه، فلا يقدرون على شربه[٤].

يستقبلهم قاصدو ياما في شكل مخيف، وتكون وجوههم مثل الحيوانات المفترسة فهم يرمون في الزيت المغلي، ويضربون ضربا عنيفا بعلاقة حديدة نارية، ويطحنون في وعاء حجرى[٥].

يقدم لهم في مكان الدم والصديد، والبراز الإنساني مثل البول والعرق وفي مكان آخر يجدون اللحم البشع ذو الرائحة النـــتنة، وله رائحة مثل الصديد[٦].

ثم يجدون أنفسهم في ظلام عميق فجأة، وتلتهمهم الحشرات والحيوانات ويكون اللهيب في فمها[٧]. ومن هنا ينقلون إلى جهنم الباردة حيث يعذبون بالبرد الشديد ويمرون بالبرازات الإنسانية، ويجدون الأرواح الخبيثة التي تهاجمهم وتحاول أن تأكلهم[٨]. وفي مكان آخر يضربون بأعمالهم السيئة التي ارتكبوها في الحياة السابقة وهناك يعلقون

(1) *The Institutes of Vishnu*, Vol. 7, p.142
(2) Ibid
(3) Ibid
(4) Ibid
(5) Ibid, p. 143
(6) Ibid
(7) Ibid
(8) Ibid

ويقطعون فوق الأشجار والسيوف، والمنشرة[١].

وفي مكان آخر يمشون على أشواك مثل السيوف، وتحيط بهم الحيات والعقارب، ويطحنون في المطاحن ويجرون على ركبتيهم[٢]. تكسر أكـتافهم وصدورهم بهذا الطحن ورؤوسهم كذلك، ولا يقدر الإنسان تحمل هذا الأذى فيصرخ ويولول آنذاك.

وبعد أن ينالوا أنواعا من العذاب حسب ذنوبهم، فإن الإنسان سيتعرض للتناسخ، أي يولد فوق الأرض مرة أخرى إلى أن ينال الخلاص[٣].

والاطلاع على منوسمرتي يؤكد حقيقة أخرى وهي أن الإنسان أحيانا بسبب أعماله السيئة يستحق الانتقال من جهنم إلى جهنم آخر، حيث يعاني الأنواع المختلفة من العذاب. حيث ورد في النص: "إن الإنسان عندما يصر على ارتكاب السيئات، فإنه يستحق الانتقال من جهنم قاتلة معذبة إلى جهنم أخرى وهي تشتمل على غابات ذات أشجار شائكة تقطع جسد الإنسان، وتشوهه. وهناك أنواع أخرى للتعذيب وإلحاق الأذى به حيث يجد الغربان السود الوحشية الضارية والبومات المفترسة تهاجمه، كما أنه يوضع في مرطبان يغلي فيه الماء، فلا يطيق الإنسان الصبر على تحمل هذا الأذى فيصرخ ويبكي هناك"[٤].

وهناك نص آخر يؤكد نفس الحقيقة أي مرور الإنسان أو انتقاله من جهنم إلى جهنم أخرى حسب أعماله السيئة، فورد في كتاب القوانين المقدسة: "إن الذي يقبل الهدايا من ملك جبان يخالف القواعد والضوابط الشرعية الموجودة في جميع الكتب المقدسة، فإنه سيستحق الانتقال من جهنم إلى جهنم أخرى مذكورة في النصوص المقدسة"[٥].

(1) *The Institutes of Vishnu*, Vol. 7, p.143
(2) Ibid
(3) Ibid, p. 144
(4) *The Laws of Manu*, vol. 25, p. 500
(5) *Minor Laws Books*, vol. 33, p. 220

لقد وردت نصوص عديدة في الكتب المقدسة تذكر النار باسم آخر ألا وهو أن النار "مكان التعذيب" وقيل عنها أنها أماكن التعذيب، ويقصد بهذا الاسم جهنم. فمثلا: "إن أماكن التعذيب تنتظر قاتلي البرهمن، والذي يذبح البقرة ويرتكب الصغائر، وهي نفس الأماكن التي يطرح فيها شاهد الزور، وهي النار"(١).

وأماكن التعذيب أو النار تكون مصير الذي يقوم بقتل البرهمان، أو شاهد الزور، والذي لا يبالي بالكيل والوزن، ويكون خادعا محتالا في القيام بعمله"(٢).

وقد وردت كلمة أخرى، أو اسم آخر لجهنم في الريج فيدا وهو الحفرة العميقة لا تسبر أغوارها. وهي مكان التعذيب كذلك والإله اندرا (Indra) إله الطوفان والمطر، والإله سوما (Soma) إله التقدمات كانا يرميان أتباعهما الأشرار والخادعين، وبهذه الحفرة توجد الشياطين، والحيات والعقارب والسحرة(٣). وهنا ظهرت لنا صفة أخرى للنار في الهندوسية بأنها حفرة مستورة.

إذاً عرفنا بعد الاطلاع على هذه النصوص بأن النار في الهندوسية عديدة. وكل نار خاصة بالذنب الذي يكسبه الإنسان. وجهنم هي مكان العذاب. فالأشرار وفاعلو الاثم يعذبون في هذا المكان، وسيعاقبون بألوان شتى من العذاب. كما عرفنا الأسماء المختلفة التي وردت على سبيل المثال لا الحصر في النصوص الدينية المقدسة. وأنها تعرف باسم أماكن التعذيب كذلك. وأن هذه الأسماء تدل على نوع العذاب الذي يعاني منه الإنسان في هذا المكان.

– سعة جهنم وبُعد مقرها

نجد بعض الروايات التي تخص وقوع النار أو طبقات مختلفة وتتحدث عن سعتها. فمثلا ورد في جارودا فورانا: "إن الإله قال لجارودا، يا جارودا إن مقر ياما يقع

---

(1) *The Institutes of Vishnu*, vol. 7, p. 51

(2) Ibid, p 57

(3) *Vedic Hymns*, part-I, vol. 32, p. 217, and see also *Life After Death*, Franz Masuamian, Oneworld, Oxford, 1996, p. 7

قريبا من (Baheetapura) باهيتابورا، ومسافته أربع وأربعون يوجاناز وحسب رواية أخرى منطقة ياما تتسع ستة وثمانون ألف يوجاناز (Yojanas). وهنا يجب على الروح أن تجتاز مائتين وسبع وأربعين يوجانا في يوم وليلة، ويوجانا واحد يساوي ثمانية أميال حسب ما نعرفه[١]. وهي تقع تحت الأرض، وهناك طبقات لا يمكن سبر اغوارها[٢].

إذاً يبدو من النصوص التي تم عرضها سابقا بأن النار في الهندوسية تقع خارج هذا العالم المادي، كما أنها أماكن عميقة ومظلمة. وهناك تألم من النار وبكاء وصرير للإنسان. ولن يستطيع الإنسان الخروج منها إلا عندما يذوق ما كسب من سيئات. فلذلك صارت مصير الأشرار. والميت بعد موته مباشرة يصير إلى ذلك العالم وهو عالم ياما حيث تقع جهنمات على طريقه أيضا.

ولكن لن يبقى الإنسان في هذه النار للأبد. وإنما هي بمثابة المطهر[٣]. فالإنسان عندما يتطهر من ذنوبه فيخرج من جهنم، ثم إما أنه يلقى في جهنم أخرى أو يعود إلى الأرض حيث يتعرض للتناسخ، نتيجة لأعماله، ولكنه لن يبقى للأبد هناك. وقد نستدل على هذا بالنصوص التي وردت في كتب مختلفة وتتحدث عن مدة بقاء الإنسان في النار. وهذه المدة تختلف حسب الذنوب.

مدة بقاء الإنسان في النار

فإن مدة البقاء في النار تختلف حسب الذنوب، فمثلا نجد ما ورد في منوسمرتي: "إن الذين ارتكبوا الذنوب المهلكة، فعليهم المرور بطبقات شتى جهنم لمدة أو فترة طويلة وبعد ذلك، إن هؤلاء سينالون الولادة في أرحام الحيوانات المختلفة، بعد أن نفدت أعمالهم"[٤].

إذاً بعد البقاء في جهنم لفترة معينة، مهما كانت طويلة، فالإنسان سيخرج

(1) *Garuda Purana*, p. 16
(2) Ibid , p. 16
(3) *Hindu Concept of Life and Death*, Shayam Gosh, p. 195
(4) *The Laws of Manu*, p. 496

منها لكي يخلق على الأرض مرة أخرى. وكذلك إن الذين قاموا بشهادة الزور، والذين يسيطرون على ممتلكات الآخرين فإنهم سيبقون في النار، وجهنمات مخيفة وعميقة لمدة كلبا (Kalpa)[١]. والمراد بكلبا مدة من الزمن تساوي يوم برهما الإله أو مائة ألف يوج (Yug)، وهذه المدة تساوي أربعة آلاف، ثلاثمائة وعشرين ألف سنة الإنسان[٢]. وهي مدة طويلة كذلك.

بالإضافة إلى ذكر جميع هذه الطبقات لجهنم، فإن النصوص المقدسة تذكر لنا أصناف الذنوب والنار بصفة عامة. فأورد هنا بعض النصوص لمزيد من الإيضاح. فمثلا ورد في القوانين المقدسة للآريان: "إذا خالف أحد من الزوجين العهود المرتبطة بالزواج وقوانينه فإنه سيدخل جهنم"[٣].

والقائم بشهادة الزور، فإن الملك سيعاقبه عقابا شديدا. بالإضافة إلى العقاب الأخروي حيث يلقى في النار[٤]. وقيل في نص آخر إن الشاهد لو لم يتحر الصدق فإن مصيره ينتظره ألا وهو النار[٥]. وكذلك المرأة التي تصوم أو تقدم التقدمة أو الكفارة بدون إذن زوجها فإنها ستذهب إلى جهنم حسب ما ورد في مبادئ وشنو[٦]. وورد في قوانين منو أن البراهمن إذا اختار زوجته من طبقة شودر لكي تكون زوجته وهي تنجب ابنا له، فإن هذا البراهمن سيفقد الانتماء إلى الطبقة المحترمة، ويلقى في النار في الحياة الأخروية[٧].

وهكذا فإن هذه النصوص تدل على اعتقاد الديانة الهندوسية بالنار وصفتها، ومكانها بالإضافة إلى أسماء بعض طبقات جهنم. وهي مصير الأشرار الذين خالفوا القوانين الشرعية في حياتهم، وما اهتموا بالعمل الصالح.

(1) *The Minor Law Books*, vol. 32, p. 246
(2) *Dictionary of Hinduism*, Margret and James Stutely, p. 139
(3) *Sacred Laws of Aryan*, vol. 2, p. 166
(4) Ibid, p. 171
(5) Ibid, p. 1247
(6) *Institutes of Vishnu*, vol. 7, p. 111
(7) *The Laws of Manu*, vol. 25, p. 78

٣. ٢: التعقيب

بعد الاطلاع على هذه النصوص نستطيع أن نستخلص ما يلي:

أولا: الديانة الهندوسية تعتقد بوجود النار وهي مصير العصاة في هذه الديانة.

ثانيا: أن النار لها أقسام مختلفة، ولها أسماء مختلفة كذلك، وهذه الأسماء تدل دلالة واضحة على نوعية العذاب فيها.

ثالثا: هناك نار تختص بذنب، أي كل ذنب له ناره الخاصة به.

رابعا: إن النار في الديانة الهندوسية بمثابة المطهر، حيث يبقى الإنسان هناك إلى أن يتطهر من ذنوبه، ثم إما أن ينتقل إلى جهنم أخرى أو يعود إلى الحياة الأرضية حسب أعماله الطالحة. فكأنها سلسلة من دائرة التناسخ ولن يبقى الإنسان فيها للأبد.

خامسا: لن يستطيع الإنسان الخروج من هذه النار، إلا إذا نفدت أعماله.

٣. ٣: النار في التصور الإسلامي

إذا كان الله سبحانه وتعالى يكافئ الأبرار بالنعيم، فإنه يجازي الفجار بالجحيم عقابا لهم على ما اجترحوا من السيئات وكبائر الاثم والفواحش. قال تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ O فَأُمُّهُۥ هَاوِيَةٌ O وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا هِيَهْ O نَارٌ حَامِيَةٌۢ﴾(١). أي فمن خفت وزن حسناته ﴿فأمه هاوية﴾ أي مأواه ومسكنه الهاوية التي يهوي فيها على رأسه في جهنم. ويلقى في النار منكوسا على رأسه(٢). إذاً النار دار عذاب الكافرين، والمنافقين والعصاة.

وتدل الآيات القرآنية على عدة خصائص بارزة لجهنم وهي كما تلي:

– إنها مخلوقة وموجودة الآن

فالقرآن الكريم يقرر بأن النار مخلوقة الآن وهي معدة للعصاة والكافرين مصداقا لقوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ وَلَن تَفْعَلُوا۟ فَٱتَّقُوا۟ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ ۖ أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ﴾(٣).

يقول صاحب الإرشاد: "الجنة والنار مخلوقتان، إذ لا يحيل العقل خلقهما، وقد شهدت بذلك آي من كتاب الله تعالى، منها قوله تعالى: ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾(٤). فالإعداد يصرح بثبوت الشيء وتحققه(٥). ثم ذكر صاحب المقاصد إجماع المسلمين على خلق الجنة والنار خلافا للمعتزلة، ويستدل على أن النار

(1) القارعة: ٨– ١١

(2) محاسن التأويل، للقاسمي، ج ١٧، ص ٣٧٧

(3) البقرة: ٢٤

(4) آل عمران: ١٣٣

(5) الإرشاد، الإمام الجويني، ص ١٥١

مخلوقة ومعدة الآن بقوله تعالى ﴿أُعِدَّتۡ لِلۡكَٰفِرِينَ﴾[١] وقوله تعالى ﴿وَبُرِّزَتِ ٱلۡجَحِيمُ لِلۡغَاوِينَ﴾[٢]. والتعبير عن المستقبل بلفظ الماضي لتحقق الوقوع، كقوله تعالى ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ﴾[٣]. وهكذا فالإعداد يصرح بثبوته والنار موجودة وهي مخلوقة ومعدة للعصاة[٤].

ثم الأحاديث النبوية تثبت خلق النار، مثلا روى مسلم (ت ٢٦١هـ) بسنده عن أبي هريرة (ت ٥٧هـ) قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "تحاجت النار والجنة، فقالت النار: أوثرت بالمتكبرين والمتجبرين، وقالت الجنة: فما لي لا يدخلني إلا ضعفاء الناس وسقطهم وعجزهم، فقال الله عز وجل للجنة: أنت رحمتي، أرحم بك من أشاء من عبادي، وقال للنار: أنت عذابي، أعذب بك من أشاء من عبادي، ولكل واحدة منكما ملؤها، فأما النار فلا تمتلئ، فيضع قدمه عليها فتقول قط قط، فهنالك تمتلئ ويزوى بعضها إلى بعض"[٥].

إذاً خلق النار وإعدادها هي والجنة فصرح به القرآن، وتواترت بذلك السنة، وإليه ذهب أهل السنة والجماعة[٦].

– صفة النار ووقودها

إن القرآن الكريم يصف النار بصفات رهيبة مخوفة ويبين ذلك مصداقا لقوله تعالى: ﴿فَأَنذَرۡتُكُمۡ نَارٗا تَلَظَّىٰ O لَا يَصۡلَىٰهَآ إِلَّا ٱلۡأَشۡقَى O ٱلَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾[٧]. أي

(1) آل عمران: ١٣١

(2) الشعرا: ٩١

(3) الكهف: ٩٩، يس: ٥١

(4) شرح المقاصد، ج ٢، ص ١٦١

(5) صحيح مسلم، كتاب الجنة ونعيمها، باب النار يدخلها الجبارون والجنة يدخلها الضعفاء، رقم الحديث ٧١٧١، ص ١٢٣٥

(6) شرح المقاصد، سعد الدين تفتازاني، ج ٢، ص ١٦١

(7) الليل: ١٤– ١٦

النار التي تتلظى وتتوهج وهي نار الآخرة وهي نار موقدة[1]. ويقول تعالى: ﴿كَلَّا ۖ لَيُنۢبَذَنَّ فِي ٱلۡحُطَمَةِ O وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا ٱلۡحُطَمَةُ O نَارُ ٱللَّهِ ٱلۡمُوقَدَةُ﴾[2]. وإضافة النار هنا للتفخيم أي هي نار لا كالنيران، ولذلك فهي لا تخمد أبدا، لأنها موقدة بأمر الله وقدرته[3]. ويؤيد ذلك ما رواه الترمذي (ت ٢٧٩هـــ) عن أبي هريرة (ت ٥٧هـــ) عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "أوقد على النار ألف سنة حتى احمرت، ثم أوقد عليها ألف سنة حتى ابيضت، ثم أوقد عليها ألف سنة حتى اسودت، فهي سوداء مظلمة"[4].

وروي عن أبي هريرة (ت ٥٧هـــ) عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "ناركم هذه التي يوقد جزء واحد من سبعين جزءا من حر جهنم. قالوا: والله! إن كانت لكافية يا رسول الله، قال: فإنها فضلت بتسعة وستين جزءا كلهن مثل حرها"[5]. ويعني ذلك أن أهل النار يعذبون في هذه النار لأنها نار حامية كما ورد في قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنۡ خَفَّتۡ مَوَٰزِينُهُۥ O فَأُمُّهُۥ هَاوِيَةٞ O وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا هِيَهۡ O نَارٌ حَامِيَةُۢ﴾[6].

فهذه الآيات كلها لا تدل إلا على شدة العذاب الذي يتعذب به أهل النار يوم القيامة. أما وقودها، فبين القرآن الكريم أنها توقد بالناس والحجارة حيث قال: ﴿فَإِن لَّمۡ تَفۡعَلُواْ وَلَن تَفۡعَلُواْ فَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ ٱلَّتِي وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلۡحِجَارَةُ ۖ أُعِدَّتۡ لِلۡكَٰفِرِينَ﴾[7]. وقوله

---

(1) محاسن التأويل، ج ١٧، ص ٣٣٦

(2) الهمزة: ٤– ٦

(3) التفسير الكبير، ج ٣٢، ص ٩٤

(4) جامع الترمذي، كتاب صفة جهنم، باب صفة النار أنها سوداء مظلمة، رقم الحديث ٢٥٩١، رقم الصفحة ٥٨٨

(5) المصدر السابق، باب ناركم هذه جزء من سبعين جزءا من نار جهنم، رقم الحديث ٢٥٩٠، ص ٥٨٨

(6) القارعة: ٨– ١١

(7) البقرة: ٢٤

تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَأَهۡلِيكُمۡ نَارٗا وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلۡحِجَارَةُ عَلَيۡهَا مَلَٰٓئِكَةٌ غِلَاظٞ شِدَادٞ لَّا يَعۡصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمۡ وَيَفۡعَلُونَ مَا يُؤۡمَرُونَ﴾(١). والمراد بهذه الآية يا أيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم من الأسباب المؤدية إلى دخولهم النار، وهي تتقد بهما أي بالناس والحجارة بدلا من الحطب، وعليها حراس النار الذين يقومون بتعذيب أهلها وهم الزبانية، وهم جفاة قساة(٢).

– طعام أهل النار

لقد ذكر القرآن الكريم طعام أهل النار، وهو الزقوم مصداقا لقوله سبحانه وتعالى ﴿أَذَٰلِكَ خَيۡرٞ نُّزُلًا أَمۡ شَجَرَةُ ٱلزَّقُّومِ O إِنَّا جَعَلۡنَٰهَا فِتۡنَةٗ لِّلظَّٰلِمِينَ O إِنَّهَا شَجَرَةٞ تَخۡرُجُ فِيٓ أَصۡلِ ٱلۡجَحِيمِ O طَلۡعُهَا كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَٰطِينِ O فَإِنَّهُمۡ لَأٓكِلُونَ مِنۡهَا فَمَالِـُٔونَ مِنۡهَا ٱلۡبُطُونَ O ثُمَّ إِنَّ لَهُمۡ عَلَيۡهَا لَشَوۡبٗا مِّنۡ حَمِيمٖ﴾(٣). وقوله تعالى ﴿إِنَّ شَجَرَتَ ٱلزَّقُّومِ O طَعَامُ ٱلۡأَثِيمِ O كَٱلۡمُهۡلِ يَغۡلِي فِي ٱلۡبُطُونِ O كَغَلۡيِ ٱلۡحَمِيمِ O خُذُوهُ فَٱعۡتِلُوهُ إِلَىٰ سَوَآءِ ٱلۡجَحِيمِ O ثُمَّ صُبُّواْ فَوۡقَ رَأۡسِهِۦ مِنۡ عَذَابِ ٱلۡحَمِيمِ O ذُقۡ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡكَرِيمُ﴾(٤). ويقوله سبحانه وتعالى ﴿ثُمَّ إِنَّكُمۡ أَيُّهَا ٱلضَّآلُّونَ ٱلۡمُكَذِّبُونَ O لَأٓكِلُونَ مِن شَجَرٖ مِّن زَقُّومٖ O فَمَالِـُٔونَ مِنۡهَا ٱلۡبُطُونَ O فَشَٰرِبُونَ عَلَيۡهِ مِنَ ٱلۡحَمِيمِ O فَشَٰرِبُونَ شُرۡبَ ٱلۡهِيمِ﴾(٥). فعرفنا من هذه الآيات أن طعام أهل النار يشتمل على الزقوم والضريع فيقول القرطبي (ت ٦٧١هـ): "وقال المفسرون إن شجرة الزقوم أصلها في الباب السادس وأنها تحيا بلهب النار كما تحيا الشجرة ببرد الماء

(1) التحريم: ٦

(2) محاسن التأويل، للقاسمي، ج ١٦، ص ١٤٠– ١٤١

(3) الصافات: ٦٢– ٦٧

(4) الدخان: ٤٣– ٤٩

(5) الواقعة: ٥١– ٥٥

فلا بد لأهل النار من أن يتحدر إليها من كان فوقها فيأكلون منها"[١].

والأحاديث النبوية أيضا تؤيد هذا الموقف القرآني. فمثلا ما رواه الترمذي (ت ٢٧٩هـ) بسنده عن أبي الدرداء (ت في خلافة عثمان)[٢]، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "يلقى على أهل النار الجوع فيعدل ما هم فيه من العذاب فيستغيثون فيغاثون بطعام من ضريع، لا يسمن ولا يغني من جوع. فيستغيثون بالطعام، فيغاثون بطعام ذي غصة، فيذكرون أنهم كانوا يجيزون الغصص في الدنيا بالشراب فيستغيثون بالشراب فيدفع إليهم الحميم بكلاليب الحديد. فإذا دنت من وجوههم شوت وجوههم، فإذا دخلت بطونهم قطعت ما في بطونهم..." الخ[٣].

فهكذا يصف لنا القرآن والسنة صفة طعام وشراب أهل النار بالتفصيل.

سعة جهنم وبُعد مقرها

إن النار التي أعدها الله سبحانه وتعالى للكافرين والعصاة فهي نار عظيمة، وقد أكد القرآن الكريم هذه الحقيقة وأيدها السنة النبوية كذلك. فمثلا ورد في القرآن الكريم: ﴿إِنَّآ أَعۡتَدۡنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمۡ سُرَادِقُهَاۚ وَإِن يَسۡتَغِيثُواْ يُغَاثُواْ بِمَآءٖ كَٱلۡمُهۡلِ يَشۡوِي ٱلۡوُجُوهَۚ بِئۡسَ ٱلشَّرَابُ وَسَآءَتۡ مُرۡتَفَقًا﴾[٤]. وهذا من باب الوعيد الشديد والتهديد. فالله سبحانه وتعالى أرصد للكافرين بالله ورسوله نارا أحاط بهم سورها، فروى

(1) التذكرة، للقرطبي، ج ٢، ص ٤١٦

(2) أبو الدرداء هو عويمر، وقيل: عامر. واختلف في اسم أبيه، فقيل: عامر أو مالك أو ثعلبة أو عبدالله أو زيد وأبوه بن قيس بن أمية الأنصاري الخزرجي. أسلم يوم بدر وشهد أحدا وأبلي فيها، كان تاجرا قبل البعث. ولاه معاوية قضاء دمشق في خلافة عمر. روى عن النبي صلى الله عليه وسلم. مات في خلافة عثمان. انظر: الإصابة، ٤/ ٧٤٧

(3) جامع الترمذي، كتاب صفة جهنم، باب ما جاء في صفة طعام أهل النار، رقم الحديث ٢٥٨٦، رقم الصفحة ٥٨٧

(4) الكهف: ٢٩

أبو سعيد الخدري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: "لسرادق النار أربعة جدر كثافة كل جدار مسافة أربعين سنة"(١).

روى الترمذي (ت ٢٧٩هـــ) بسنده عن عبدالله بن عمرو بن العاص قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لو أن رصاصة قبل هذه، وأشار إلى قبل الجمحة، أرسلت من السماء إلى الأرض وهي مسيرة خمسمائة سنة لبلغت الأرض قبل الليل. ولو أنها أرسلت من رأس السلسلة لسارت أربعين خريفا الليل والنهار قبل أن تبلغ أصلها وقعرها"(٢).

فإذا كانت النار هكذا عظيمة ومؤلمة، فإن الله سبحانه وتعالى يجعل أجساد أهل النار كبيرة كذلك حتى يذوقوا هذا العذاب الأليم. وقد ذكر الله تعالى ذلك في كتابه العزيز: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِـَٔايَـٰتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَارًا كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَـٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُواْ ٱلْعَذَابَ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾(٣). يعني إذا احترقت جلودهم بدلوا جلودا غيرها بيضاء، فمثلا يجعل للكافر مائة جلد بين كل جلدين وهذا لون من العذاب الأليم(٤). ومما يؤيد ذلك ما رواه الترمذي (ت ٢٧٩هـــ) عن أبي هريرة (ت ٥٧هـــ) عن النبي صلى الله عليه وسلم: "قال إن غلظ جلد الكافر اثنتان وأربعون ذراعا، وإن ضرسه مثل أحد وإن مجلسه من جهنم كما بين مكة والمدينة"(٥).

وروي عن أبي هريرة (ت ٥٧هـــ) قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ضرس الكافر يوم القيامة مثل أحد وفخذه مثل البيضاء ومقعده من النار مسيرة

---

(1) تفسير ابن كثير، ج ٣، ص ٨٣٠، والحديث في جامع الترمذي، كتاب صفة جهنم، باب ما جاء في عظم أهل النار، رقم الحديث ٢٥٨٤، ص ٥٨٦

(2) المصدر السابق، رقم الحديث ٢٥٨٨، رقم الصفحة ٥٨٨

(3) النساء: ٥٦

(4) تفسير ابن كثير، ابن كثير، ج ١، ص ٥١٤

(5) جامع الترمذي، كتاب صفة جهنم، باب ما جاء في عظم أهل النار، رقم الحديث ٢٥٧٧، ص ٥٨٥

ثلاث مثل الزبدة"[١].

فهذه الآيات، والأحاديث النبوية تدل على العذاب الأليم والمهين الذي أعده الله سبحانه وتعالى للكفار والعصاة والمنافقين.

– دركات جهنم

كما ورد في قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ وَلَن تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا﴾[٢]. هذه الآية تدل على النار لها دركات وهي سبعة أي طبقات، كما للجنة درجات، فيقال للنار دركات، لأن العرب تستعمل لكل ما سفل درك ولكل ما علا وارتفع درج[٣]. ورغم أن العلماء ذكروا الطائفة المختصة بكل درك من أدراك النار فمثلا قالوا: الأعلى لعصاة المسلمين، والثاني للنصارى وغيرها إلا أنه ليس هناك دليل من القرآن والسنة على هذا[٤].

– أبواب جهنم

إن القرآن الكريم يذكر عدد أبواب جهنم، كما ورد في قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمَوْعِدُهُمْ أَجْمَعِينَ O لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَٰبٍ لِّكُلِّ بَابٍ مِّنْهُمْ جُزْءٌ مَّقْسُومٌ﴾[٥] وقوله تعالى: ﴿قِيلَ ٱدْخُلُوٓا۟ أَبْوَٰبَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۖ فَبِئْسَ مَثْوَى ٱلْمُتَكَبِّرِينَ﴾[٦]. ويرى العلماء أن هذه الأبواب تتصف بصفات مثلا لظى، والحطمة، والجحيم، والسعير،

(1) المصدر السابق، رقم الحديث ٢٥٧٨، رقم الصفحة ٥٨٦

(2) النساء: ١٤٥

(3) التذكرة، للقرطبي، ج ٢، ص ٤٦١

(4) المصدر السابق

(5) الحجر: ٤٣– ٤٤

(6) الزمر: ٧٢

وسقر. وفي ذلك يقول القرطبي (ت ٦٧١هـ): "ذكر عن بعض أهل العلم في قول الله تعالى: ﴿لِّكُلِّ بَابٍ مِّنْهُمْ جُزْءٌ مَّقْسُومٌ﴾[1] أي من الكفار والمنافقين والشياطين، وبين الباب والباب خمسمائة عام. والباب الأول: يسمى جهنم، لأنه يتجهم في وجه الرجال والنساء فيأكل لحومهم. والباب الثاني: لظى نـزاعة للشوى يدعون من أدبر وتولى عن التوحيد. والباب الثالث يقال له: سقر لا يبقى ولا يذر من جسم الكافر شيء. والباب الرابع يقال له: الحطمة لأنه يحطم العظام وتحرق الأفئدة. وهي ترمي بشرر كالقصر كأنه جمالات صفر. والباب الخامس يقال له الجحيم، والباب السادس يقال له: السعير، وإنما سمي السعير لأنه يسعر بهم، وفيه جب الحزن الذي تستعيذ الخلائق من حره. والباب السابع يقال له: الهاوية، ومن وقع فيه لم يخرج منه أبدا[2].

والقرآن الكريم يذكر خزنة جهنم قائلا: ﴿وَسِيقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًاۖ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا فُتِحَتۡ أَبۡوَٰبُهَا وَقَالَ لَهُمۡ خَزَنَتُهَآ أَلَمۡ يَأۡتِكُمۡ رُسُلٞ مِّنكُمۡ يَتۡلُونَ عَلَيۡكُمۡ ءَايَٰتِ رَبِّكُمۡ وَيُنذِرُونَكُمۡ لِقَآءَ يَوۡمِكُمۡ هَٰذَاۚ قَالُواْ بَلَىٰ وَلَٰكِنۡ حَقَّتۡ كَلِمَةُ ٱلۡعَذَابِ عَلَى ٱلۡكَٰفِرِينَ﴾[3].

فيرى معظم المفسرين أن التسعة عشر هم خزنة جهنم، وحكى الواحدي (ت ٤٦٨هـ)[4] عن المفسرين أن خزنة جهنم تسعة عشر: مالك ومعه ثمانية عشر، أعينهم كالبرق، وأنيابهم كالصياصي، وأشعارهم تمس أقدامهم، يخرج لهب النار من

(1) الحجر: ٤٤

(2) التذكرة، للقرطبي، ج ٢، ص ٤٦٣

(3) الزمر: ٧١

(4) الواحدي هو أبو الحسن علي بن أحمد، صاحب التفاسير المشهورة. كان أستاذ عصره في النحو والتفسير، ورزق السعادة في تصانيفه منها: البسيط والوسيط، وأسباب النـزول. وكان تلميذ الثعلبي صاحب التفسير. وتوفي عن مرض طويل سنة ثمان وستين وأربعمائة بمدينة نيسابور. انظر: وفيات الأعيان، ٣/ ٣٠٣ و ٣٠٤

أثوابهم، ما بين منكبي أحدهم مسيرة سنة، يسع كف أحدهم مثل ربيعة ومضر، نـــزعت منهم الرأفة والرحمة، يأخذ أحدهم سبعين ألفا في كفه ويرميهم حيث أراد من جهنم"[١].

ويقول ابن كثير (ت ٧٧٤هـــ) في تفسير قوله تعالى: ﴿وَنَادَوْاْ يَـٰمَـٰلِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ ۖ قَالَ إِنَّكُم مَّـٰكِثُونَ﴾[٢] فإنه نداء للواحد وليس لمجموع الخزنة، ووجه الجمع بين عليها تسعة عشر وبين نداء أهل النار لمالك -فقط- أن مالكا هو رئيس الخزنة، وهم ثمانية عشر، وهو التاسع عشر لهم. وفي ندائهم طلب للراحة بالموت، فلما سألوا أن يموتوا أجابهم مالك ﴿قال إنكم ماكثون﴾. قال ابن عباس (ت ٦٨هـــ): مكث ألف سنة ثم قال لهم ذلك. أي لا خروج لكم منها ولا محيد لكم عنها[٣].

إذاً وصلنا إلى نتيجة أن جهنم لها أبواب، ولها خزنة، وهؤلاء الخزنة لهم رئيس وهو مالك، وهذه جهنم أو النار لها دركات. وهذه الدركات تخص مجموعة خاصة، يعذب الكافرون والعصاة والمنافقون في هذه النار العظيمة التي تحطم عظامهم ويذوقون ألوانا شتى من العذاب الأليم، أعاذنا الله منها.

بعد استعراض النصوص الدالة على وجود جهنم في الإسلام والهندوسية والاطلاع على صفتها، والأصناف المختلفة للعذاب والتعذيب الموجودة فيها نحاول بيان أوجه التشابه والاختلاف الخاصة بالنار في الديانتين.

٣. ٤: التعقيب

تبين لنا بهذه المناقشة والاطلاع على مفهوم النار في الديانتين:

أولا: أن الهندوسية تتفق مع الإسلام في إيمانها بوجود النار، حتى يعذب فيها العصاة والكافرون والمنافقون.

---

(1) التفسير الكبير، ج ٣، ص ٢٠٣

(2) الزخرف: ٧٧

(3) تفسير ابن كثير، ج ٣، ص ٢٩٦

ثانيا: كما أنها تتفق مع الإسلام في أن النار مكان التعذيب، حيث توجد فيها ألوانا شتى من العذاب الأليم، ولن يستطيع الكافر أو المنافق أو العاصي الفرار من هذه الأصناف للعذاب.

ثالثا: وتعتقد كذلك مثل الإسلام بأنها مخلوقة وموجودة الآن.

رابعا: تختلف الديانة الهندوسة في عقيدتها بأن النار بمثابة المطهر فقط يدخلها الإنسان ويبقى هناك إلى أن يتطهر من المادة الكارمية السيئة أو الأعمال السيئة ثم يعود إلى الأرض ليولد مرة أخرى في قالب مادي يناسب أعماله، يعني يتعرض للتناسخ. بينما الإسلام لا يؤمن بالتناسخ. فالكافر يخلد في النار أما العاصي وغيره من المسلمين يدخلونها وبعد البقاء فيها لمدة معينة يخرجون ويدخلون الجنة، ويتمتعون بالخلود هناك.

خامسا: لقد ورد ذكر بعض الأسماء لطبقات مختلفة لجهنم في الهندوسية، وهذه الأسماء تحمل دلالة واضحة على نوعية العذاب الموجود فيها. بينما نجد أن الإسلام يذكر أسماء أبواب مختلفة لجهنم فمثلا لظى، نـــزاعة للشوى، وغيرها.

سادسا: إن الإسلام يتحدث عن سعة جهنم وبُعد مقرها وإن كانت التفاصيل تختلف عن تلك التي نجدها في الديانة الهندوسية. ولكنها تتحدث عن سعة جهنم وبُعد مقرها أيضا.

سابعا: إن الديانة الهندوسية تتفق مع الإسلام في إيمانها بأن كل من يخالف النصوص الشرعية الهندوسية، ولا يهتم بالقواعد والضوابط الدينية فإنه يستحق عذاب جهنم.

٤- الميزان في الهندوسية

إن الهندوسية تؤمن -حسب النصوص المقدسة الدينية- أن أعمال العباد خيرها وشرها توزن بعد الموت بميزان، وفي ذلك تحقيق العدل للبشر. فيقول ساتهاباتها برهمانا في هذا الصدد: "والآن ذلك الميزان بكفته اليمنى، فإن جميع الأعمال الصالحة للإنسان توضع في هذه الكفة، والأعمال السيئة تبقى خارج الكفة. ولذلك يجب عليه أن يجلس ويمسك الويدي (Vedi)[1] وخاصة الجانب الأيمن، لأنهم سيضعون أعماله في الميزان في العالم الأخروي، والكفة التي تثقل هي التي ترجح، فتظهر أعماله إن خيرا فخير، وإن شرا فشر. ولا شك أن الذي أدرك هذه الحقيقة يسعى من أجل كسب الأعمال الصالحة في هذا العالم، لأن الأعمال الصالحة هي التي تصعد وليست السيئة"[2].

إذاً لا يمكن الحصول على الخلود، أو الخلاص إلا للذين قاموا بالأعمال الصالحة واهتموا بتقديم القرابين حسب النصوص الشرعية. فهؤلاء بعد الموت ينتقلون إلى العالم الأخروي حيث توزن أعمالهم في الميزان آنذاك، فترتفع كفة الحسنات -لكونها ثقيلة- وذلك إظهارا للعدل، وبعد ذلك ينال الإنسان الصالح جزاءه بناء على أعماله[3]. إذاً يدل هذا النص على وجود هذا الميزان في الحياة الأخروية، وأن الحسنات توضع في كفة والسيئات في كفة. فلذلك توصي الديانة الهندوسية أتباعها الاهتمام بالأعمال الصالحة حتى يحققوا الفوز لأنفسهم في العالم الأخروي.

فإذا كانت الهندوسية تؤمن بالميزان، فإن الإسلام يتفق معها في إيمانه بوجود الميزان كمشهد من مشاهد يوم القيامة. بل إنه أبلغ في بيان هذه الجزئية ويبين تفاصيل أكثر مما وردت في الهندوسية.

---

(1) إنه مكان المذبح الذي يغطى بالأعشاب المقدسة، ويعتبر هذا المكان مجلس الآلهة

(2) *Satha Patha Brahmana*, part-V, vol. 44, p. 45

(3) *Death and Immortality in the Religions of the World*, Paul & Linda Badaham, p. 103

٤ . ١: الميزان في التصور الإسلامي

يجب على كل مسلم أن يؤمن بما أخبر به الله سبحانه وتعالى ورسوله من أن أعمال العباد، خيرها أو شرها، توزن يوم القيامة بميزان حقيقي، وذلك إظهارا لعدل الله. فقد قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا ۖ وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا ۗ وَكَفَىٰ بِنَا حَٰسِبِينَ﴾[١].

والميزان ثابت بالكتاب والسنة والإجماع. والدليل عليه قول الله تعالى: ﴿وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ ۚ فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ O وَمَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُم بِمَا كَانُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا يَظْلِمُونَ﴾[٢].

فيقول الإمام ابن كثير (ت ٧٧٤هـــ) في تفسير هذه الآية: "والذي يوضع في الميزان يوم القيامة، قيل: الأعمال وإن كانت أعراضا إلا أن الله تعالى يقلبها يوم القيامة أجساما. كما جاء في الصحيح من أن البقرة وآل عمران يأتيان يوم القيامة كأنهما غمامتان أو غيابتان أو فرقان من طير صواف"[٣].

أما السنة النبوية فمنها ما رواه مسلم (ت ٢٦١هـــ) عن أبي مالك الأشعري[٤] قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الطهور شطر الإيمان،والحمد لله تملأ الميزان"[٥].

(1) الأنبياء: ٤٧

(2) الأعراف: ٨- ٩

(3) تفسير ابن كثير، ابن كثير، ج ٢، ص ٢٠٧

(4) أبو مالك الأشعري له صحبة. قيل: اسمه الحارث بن الحارث، وقيل: عبيد، وقيل: عبيد الله، وقيل: عمرو، وقيل: كعب بن عاصم، وقيل: كعب بن كعب، وقيل: عامر بن الحارث. روى عن النبي صلى الله عليه وسلم. توفي في خلافة عمر. انظر: تهذيب التهذيب، ١٢/ ١٩٦

(5) صحيح مسلم، كتاب الطهارة، باب فضل الوضوء، رقم الحديث ٥٣٤، ص ١١٤

يقول سعد الدين التفتازاني (ت ٧٩١هـ): "ذهب كثير من المفسرين إلى أنه ميزان له كفتان ولسان وساقان. عملا بالحقيقة لا مكانها وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك"[(١)].

ويقول الإمام الغزالي (ت ٥٠٥هـ) في الميزان: "أما الميزان فهو حق، وقد دلت عليه قواطع السمع وهو ممكن فوجب التصديق"[(٢)].

ويقول ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) عندما سئل عن الميزان: "الميزان هو ما يوزن به الأعمال وهو غير العدل، كما دل على ذلك الكتاب والسنة مثل قوله تعالى: ﴿فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ﴾ وقوله تعالى ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ﴾ وفي الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: كلمتان خفيفتان على اللسان ثقيلتان في الميزان"[(٣)].

ويقول ابن حزم (ت ٤٥٦هـ): نقطع على أن الموازين توضع يوم القيامة لوزن أعمال العباد"[(٤)].

وقد وردت آيات في القرآن الكريم بصيغة الجمع للميزان يوم القيامة، فمثلا قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ﴾[(٥)]. وكلمة الموازين في قوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ﴾[(٦)]. وقيل: لفظ الجمع للتعظيم، وإنما الميزان الكبير واحد إظهارا لجلالة الأمر وعظمة المقام[(٧)].

---

(1) المقاصد، سعد الدين التفتازاني، ص ١٦٤

(2) الاقتصاد في الاعتقاد، الإمام الغزالي، تحقيق وتعليق، د/ علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٣م، ص ٢٣٨

(3) فتاوى ابن تيمية، ج ٤، ص ٣٠٢

(4) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٤، ص ٥٤

(5) الأعراف: ٨

(6) الأنبياء: ٤٧

(7) المقاصد، لسعد الدين، ج ٢، ص ١٦٤

– كيفية الميزان

يرى جمهور المفسرين أن الموزون الكتب التي اشتملت على أعمال العباد، بناء على أن الحسنات مميزة بكتاب والسيئات بآخر. وقيل: بل تجعل الحسنات أجساما نورانية والسيئات أجساما ظلمانية(١).

ولقد وردت بعض الأحاديث التي تفيد أن الرجل يوزن مع عمله، وأخرى تفيد أن العمل هو الذي يوزن فقط. فمثلا ما رواه الإمام البخاري (ت ٢٥٦هـــ) بسنده عن أبي هريرة (ت ٥٧هـــ) رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "إنه ليأتي الرجل العظيم السمين يوم القيامة، لا يزن عند الله جناح بعوضة –وقال–: اقرؤا ﴿فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَزْنًا﴾(٢).

وروى الإمام مسلم (ت ٢٦١هـــ) بسنده عن أبي مالك الأشعري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الطهور شطر الإيمان والحمد لله تملأ الميزان". فقوله: "تملأ الميزان" يدل على أن الأعمال توزن.

ويمكن الجمع بين هذه الروايات بأن الموازين تثقل بالكتب، كما يفهم من هذه الأحاديث ويقرر الإسلام بأن الميزان يكون للمؤمنين والكفار يوم القيامة ويستثنى من المؤمنين من يدخلون الجنة بغير حساب. فيقول القرطبي (ت ٦٧١هـــ): "الميزان حق، ولا يكون في حق كل أحد بدليل قوله عليه السلام: "فيقال يا محمد! أدخل الجنة من أمتك من لا حساب عليه"(٣). وهكذا توزن أعمال المؤمن المتقي لإظهار فضله كما توزن أعمال الكافر لخزيه وذله. والميزان له فائدة تخص المكلفين. وهذه الفائدة هي تنبيه المكلفين إلى أداء الواجبات، وترك المنكرات، إذا علموا أن أعمالهم ستعرض عليهم وتوزن على رؤوس

---

(1) المقاصد، لسعد الدين، ج ٢، ص ١٦٤

(2) الكهف: ١٠٥، والحديث رواه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، باب قوله تعالى ﴿أولئك الذين كفروا بآيات ربهم ولقائه فحبطت أعمالهم﴾، رقم الحديث ٤٧٢٩، رقم الصفحة ٨٢٢

(3) التذكرة للقرطبي، ج ١، ص ٣١٠

الأشهاد يوم القيامة"[١].

– التعقيب

بعد الاطلاع على فكرة الميزان في الديانتين تبين لنا أن الهندوسية تؤمن وتعتقد بوجود الميزان. إلا أنها لا تتحدث عن كيفية الوزن، وهيئة الميزان بالتفصيل. بينما اعتنى الإسلام ببيان هذه الأمور كلها. وهنا يؤيد القرافي (ت ٦٨٤هـــ)[٢] هذا الموقف وهو يقول: "كثر التنبيه على أحوال الآخرة في شرعنا أكثر من التوراة والإنجيل، حتى لم يكثر الله تعالى ذكر شيء في القرآن أكثر من ذكر البعث"[٣]. ويصدق ذلك في حق الهندوسية أيضا.

(1) الاقتصاد في الاعتقاد، الإمام الغزالي، ص ٢٣٩

(2) القرافي هو العلامة شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس، من علماء المالكية، مصري المولد والمنشأ والوفاة. له مصنفات جليلة في الفقه والأصول، منها: أنواع البروق في أنواء الفروق، والذخيرة. وكان مع تبحره في الفنون من البارعين في عمل التماثيل المتحركة في الآلات الفلكية وغيرها. انظر: الأعلام، ١/ ٩٥

(3) الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة، الإمام العلامة شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق د/ بكر زكي عوض، القاهرة، مكتبة وهبة، ص ١٠٦

المبحث الثاني

٥- المعاد الكوني في الهندوسية

إذا كانت الديانة الهندوسية قد آمنت واعتقدت بظاهرة الموت، ورأت أنها ظاهرة يتعرض لها البشر كلهم. ثم بينت مصير الأرواح الصالحة والطالحة بعد الموت حسب أعمالها، ودخولها الجنة وجهنم، فإنها كذلك تعترف وتقر بنهاية هذا العالم المادي. فالاطلاع على النصوص المقدسة الدينية يقرر هذه الحقيقة. حيث ورد في بهجاوت كيتا أن برهما هو المصدر وأصل هذا الكون، فهو خلق جسدا لنفسه، ثم خلق الأكوان الثلاثة وهي الأرض، والفضاء والسماوات وما فيها من الكائنات الساكنة والمتحركة ثم خلق السبب المادي لجميع المخلوقات وتخلل العالم كله. فالعالم المادي هو الذي سيخضع للتدمير النهائي (Paralya) برالايا، وليس الأصل برهمان لأنه أزلي وأبدي. وخلق الأزواج لكل شيء في هذا الكون ثم حدد وقت وزمن جميع الكائنات الحية، بالإضافة إلى أنه رتب نظام انتقال الأرواح من قالب إلى قالب آخر، ومن عالم إلى عالم آخر، ثم حدد الوقت لتدمير ونهاية هذا العالم[1].

إذاً تؤمن الديانة الهندوسية بنهاية العالم، كما أنها تقر بأن الإله هو الذي حدد هذا الوقت، وعندما يأتي وقت تدميره، فتكون إرادة الإله نافذة ويهلك هذا الكون.

وتؤيد سويتاسواتارا (Savetasvatara) أبانيشاد هذا الموقف قائلا: "إنه (برهمان) زمن الزمن، ومهلك الوقت، المتصف بصفات الجلال وهو مالك كل شيء ومعرفته بكل شيء، وهو رب الطبيعة والإنسان والصفات الثلاثة (جوناز) وسبب الرباط والوجود وهو مهلك العالم كذلك"[2].

ويخالف ذلك ما ذهبت إليه صاحبة الحياة بعدالموت، بأن الهندوسية تهتم

(1) *The Bhagavat Gita*, vol. 8, p. 244
(2) *Savetasvatara Upanishad*, vol. 15, p. 265

بالمعاد الفردي فقط، ولا تتحدث عن المعاد الكوني على الإطلاق[1].

إذاً الهندوسية تعتني بمصير الفرد والكون كما أنها تعرض لنا العلامات التي تخص وتنبئ بوقوع نهاية العالم أو قربه على الأقل. وكل ذلك يمكن مناقشته في ضوء نظرية كلبا (Kalpa) في هذه الديانة.

٥. ١: نظرية كلبا (Kalpa)

إن نظرية كلبا (Kalpa) هي التي تتحدث عن تدمير وهلاك الكون[٢]. وتعني كلمة كلبا "المدة الزمنية" أو "وقت الكون"[٣]. وهذه النظرية التي تبين لنا الفترات أو المراحل المختلفة لهذا الكون، بالإضافة إلى الأمارات والعلامات الخاصة بها، التي تنبئ بقرب نهاية الكون.

ينقسم مدة أو زمن الكون إلى أربعة مراحل حسب هذه النظرية. وهي كما تلي:

أولا: زمن كريتا (Krita yog)

ثانيا: زمن تريتا (Treta yog)

ثالثا: عصر دوابارا (Davapara yog)

رابعا: فترة كالي (Kali yog)[٤]

---

(1) *Life After Death*, Franz Masumian, Oneworld Oxford, Ed. 2, 1996, p.4

(2) *Hindu Polytheism*, Alian Daniel, Pantheor Books, New York, 1964, p. 249

(3) *A Dictionary of Hinduism*, Margret and James Stutely, p. 139

(4) قبل الاطلاع على سمات هذه الفترات يجدر بنا الاطلاع على التقسيم الزمني لهذه الفترات أو المراحل الأربعة: قسّم الهنادكة الزمن إلى أربعة أجزاء. وسموا كل واحد منها باسم مع إضافة كلمة يك (yog).

فالدور الأول هو كريتا يك (Krita yog) ويعني الدور الذهبي ٤,٠٠٠ سنة من سني الآلهة. مع فترة تأتي في أوله، وفترة في آخره ومدة كل واحدة منها ٤٠٠ سنة من سني الآلهة. وبعد انتهاء هذه السنوات تأتي الفترة الأولى للدور الثاني: تريتا يك (Trita yog) أي الدور الفضي، ثم يأتي الدور نفسه ومدته ٣,٠٠٠ سنة. ثم تأتي فترته الثانية وهي ٣٠٠ سنة، فإذا انقضت الفترة

وقد وردت التفاصيل الخاصة بهذه الأعمال المختلفة في النصوص الدينية المقدسة مثل قوانين منو، وفوراناز وأبانيشادات. وهي كما تلي:

عصر كريتا (Krita yog)

إن عصر كريتا يتسم بالصلاح والخير، والتمسك بالدين[١]. ويقول منوسمرتي عن هذه المرحلة: "إن الدين يكون عزيزا وغالبا، والناس يهتمون بالصلاح والخير ولا يرتكبون المحارم"[٢]. والناس كانوا يتمتعون بالسعادة، و لم تكن هناك طبقات الناس وإنما كان الكل سواء، وكان المناخ معتدلا، لا برد شديد ولا حر شديد. لم يكن هناك تحاسد أو تباغض بين الناس، لا جوع، ولا عطش في هذه الفترة، وكانت الأرض تنبت لهم كل ما يشتهون وعاش الناس في أمن ورخاء. وكانت المواسم تأتي في وقتها المحدد بينما كان الناس يسكنون على شواطئ الأنهار الجارية. و لم يكن هناك اثم يقترفه الإنسان، وكان الناس يميلون إلى الصلاح والخير بطبيعتهم[٣]. وتبلغ أعمارهم أربعمائة سنة[٤].

زمن تريتا (Treta yog)

وهي المرحلة التالية لمدة أو زمن الكون. ويختلف الأمر في هذا الزمن من

الأخيرة، للدور الثاني، تأتي الفترة الأولى للدور الثالث دوابر يك (Dawaper yog) أي الدور الفولادي، ومدها ٢٠٠ سنة. ثم يأتي الزمن نفسه ومدته ٢,٠٠٠ سنة. ثم تأتي الفترة الأخيرة، وهي كالأولى ٢٠٠ سنة ثم تأتي الفترة الأولى للدور الرابع كالي يك (Kali yog) أي الدور الحديدي وهي مائة سنة ثم يأتي الدور نفسه وهو ١,٠٠٠ سنة، ثم تأتي فترته الأخيرة، وهي كالأولى ١٠٠ سنة. فيكون مجموع هذه الأدوار الأربعة ١٢,٠٠٠ سنة من سني الآلهة.

A Dictionary of Hinduism, Margret and James Stutley, p.

(1) *Death and Immortality in the Religions of World*, Ed Paul and Linda Badaham, p. 102

(2) *The Laws of Manu*, vol. 25, p. 17

(3) *Linga Purana*, Compiled by B. K Chatur Vedi, Diamond Pocket Books, New Dehli, 2004, p. 33

(4) *The Laws of Manu*, vol. 25, p. 18

المرحلة الأولى. كما ورد في منوسمرتي: "أن الناس بدأوا يرتكبون المحارم، وينتهكون حدود الدين الشرعية، فصارت تنقص أعمارهم نتيجة لأعمالهم السيئة[١]".

بدأت السحاب تتجمع في السماء ونـــزلت الأمطار وهطلت، فزرعت الأشجار، ولكن بدأ الناس يحاربون فيما بينهم من أجل السيطرة على هذه الأشجار وأثمارها. فبدأ الناس يستفيدون بها وقطعوها إلى أنها غابت. وحصل التغير في المناخ، فاضطروا إلى إنشاء بيوت لهم من أجل حماية أنفسهم من شدة هذا المناخ. فعلموا كيفية إنشاء البيوت والزراعة بالإضافة إلى رعاية الحيوانات من أجل الاستفادة بها.

كما أنهم تعرفوا على النار، فتعلموا الطبخ، وبدأ الشر ينتشر وضعف الدين في هذه الفترة. ويكن بدأ الناس يعيشون في تجمعات، والشياطين في أماكن أخرى واستطاعوا التغلب على الناس بسبب سيئاتهم[٢]. وصارت تنقص أعمار الناس ربع أعمار أهل الدور الأول[٣].

فهكذا بدأ الناس يبتعدون عن الدين، وفشا الإقبال على الدنيا في هذه المرحلة.

عصر دوابارا (Dawapar yog)

وهي المرحلة الثالثة لمدة أو زمن الكون قبل نهايته. فقد ظهر الفساد في الأرض حيث بدأ الناس يتحاسدون، ويتباغضون ويلحقون الأذى بالآخرين. ونتيجة لذلك توقفت الأمطار، وحل بهم القحط والمجاعة. غلبت قوى الشر على الخير، ولم يبق من الدين إلا اسمه، وتحلى الناس بالرذائل بدلا من الاهتمام بالفضائل[٤].

---

(1) *The Laws of Manu*, vol. 25, p. 18
(2) *Linga Purana*, Compiled by B. K Chatur Vedi, Diamond Pocket Books, New Dehli, 2004, p. 34
(3) *The Manu Smarti*, vol. 25, p. 19
(4) *Linga Purana*, opp cit, p. 35

فترة كالي (Kali yog)

وهي الفترة الأخيرة، وتعتبر قريبة من نهاية العالم وهلاك الكون بل هي متصلة بها، لأن الشر يغلب على الخير، غابت ظاهرة الدين تماما. وفي ذلك يقول لنجافورانا: وهي فترة يسود فيها اللئيم الكريم، ولن يكون هناك احترام لكريم على الإطلاق، والناس يهملون النصوص الدينية المقدسة مثل الفيدات وشاسترا، ولا يلتزمون بتعليماتها. ويصيرون كسالى لاعتمادهم على الماكينات المختلفة (إشارة إلى تطور التكنالوجيا الحديثة) ويميلون إلى الراحة والترف في الحياة. وكل يهتم بنفسه فقط ولا يؤثر أحدا على نفسه. والكل يحاول أن يسيطر على ممتلكات الآخرين طمعا وحرصا. إن التقاليد الخاصة بطبقة شودرا تشيع بين جميع الناس حتى أصحاب الطبقات العليا يتمسكون بتلك التقاليد خلافا لمكانتهم في ذلك المجتمع، والملوك لا يعملون إلا من أجل السيطرة على المنصب، ولا يتركونه لأحد آخر ويستغلون من أجل جمع المال والثروة لأنفسهم.

والناس يميلون إلى جمع المال، وإنشاء المباني، والعقار، ويصير الماء الطاهر النظيف قذرا، تنقص الأعمار إلى ستة عشر سنة فقط. تكثر ممارسة الجنس الحرام (الزنا) إلى حد أن الأب يزني بابنته وابنه. والقيام بالعمل الصالح في هذه الفترة يثاب ويؤجر عليه صاحبه عشر مرات أكثر من القيام بهذا العمل في الفترات الثلاثة الأولى. وهي فترة قصيرة من الفترات الباقية[١]. وبعد هذه الفترة تبدأ مرحلة نهاية العالم.

ويؤيد وشنوفورانا هذه العلامات قائلا: "لا اهتمام بالطبقات، أو القوانين أو المبادئ من السمة لهذا العصر. تختلط الأنساب الأربعة، ويهمل الناس دينهم والواجبات الخاصة بدينهم. يغيب الذهب، والمجوهرات والملابس إلى حد أن المرأة تغطي جسدها بشعرها فقط. تقدس البقرة فقط من أجل الحليب وتفقد مكانتها وأهميتها الدينية. والكل يخاف من الموت ويتمنى السن الطويل ويهرب من الموت. والنساء يصبحن قصيرات القامة،

---

(1) *Linga Purana*, Compiled by B. K Chatur Vedi, p. 36, and see also
تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، البيروني، ص ٣٢٠- ٣٢١

ويكثرن الزجر والتوبيخ. تصير أعمال الناس قصيرة إلى حد أن المرأة تنجب الأطفال وهي في السنة الخامسة، السادسة أو السابعة من عمرها. بينما الرجل يباشر زوجته وهو في السن الثامن إلى العاشر. وتطرأ عليه الشيخوخة وهو في السن الثاني عشر من عمره[١]. والناس لن يهتموا بالزواج الشرعي، وإنما يتخذون خليلات بدون الزواج، ولا يعتبرونه عيبا. وطالب العلوم الدينية لن يحترم أستاذه ولا يطيعه. كسب المال، وجمع الثروة يعتبر دهرما أو الواجبات الدينية. يهتم الناس بالملابس والتحلي بالمجوهرات من أجل الغرور والرياء"[٢].

ولقد ذكر البيروني (ت ٤٤٠هـ) بعض العلامات التي تظهر في هذه المرحلة قبل نهاية العالم هي كما تلي: "انحطاط الدين، تفشي الرذائل الخلقية، قتل الناس والهلاك من سمات هذه المرحلة. أما الصالحون فيلجأون إلى الكهوف والغارات. وبرهمن يخدمون شودر، ويسيطر الشودر على المناصب العليا. والناس يجمعون الأموال عن طرق غير شرعية. فالصغير لا يحترم الكبير، وتتعدد شروح الكتب المقدسة وذلك سيؤدي إلى تحزب الناس إلى فرق دينية عديدة. تخلو المعابد من العابدين والمدارس من الطلاب.

تصبح الملوك ظلمة، يضيعون حقوق الناس، وتصير الأعمال قصيرة بسبب الأعمال السيئة، تكثر الفتن، وتنـزل الكوارث والمصائب بسبب النية السيئة. لن يعرف الناس حقيقة الثواب والعقاب، ولن يؤمنو بالملائكة، أما المتدين الصالح فيكون موضع احتقار الناس، ويتعجبون بل يسخرون من الذي يقضي حياته طبقا للأحكام الشرعية.

ولكن الذي يهتم بدينه والأحكام الشرعية في هذا الزمن يجد ثوابا أكثر، وتقبل مناجاته. بينما الناس يلحقون الأذى بالآخرين بسبب الحسد والحقد على الملذات الدنياوية والشهوات المادية مثل المرأة، والمنصب والشهرة[٣]. وهناك شخصية تنتظرها

(1) *Vishnu Purana*, Dr. Murdoch, The Christian Literature Society, London, Ed.2, 1906, p. 64

(2) *The Message of Puranas*, Dr. B B Paliwal, Diamond Books Dehli, Ed. 1, 2006, p. 252

(3) تحقيق ما للهند من مقبولة في العقل أو مرذولة، البيروني، ص ٣٢٢

الهنادكة ويعتقدون أنها ستظهر في آخر الزمان، وهي إحدى تجسيدات الإله وشنو، وتعرف باسم كالكي (Kalki) في كتب التراث.

كالكي (Kalki)

يرى لنجافورانا (Linga Purana) أن كالكي سيظهر في هذا الزمن ويعيد الأمن والعدل في الأرض، كما أنه يجدد الديانة الهندوسية، ويعيد الصلاح والخير. فتحترم البقرة والبرهمن مرة أخرى. ويسافر لمدة عشرين سنة في الأرض، يقضي على الشر ويغلب الخير في عصره[1].

ويعتبر الأوتار العاشر للإله وشنو، فيأتي لكي يقضي على الشر، ويعيد الصلاح. والمرحلة التي نعيش فيها الآن هي كالي يوجا، وسميت هذه الفترة باسمه. وحسب الروايات المقدسة إن الطفل (Kalki) يولد في أسرة برهمنية في قرية سمبهل (Sambhal). إنه يتغلب على قطاع الطرق واللصوص، ويعيد سيادة الدين ودهرما. والذين يغيرون عقائدهم ويصلحون أنفسهم، فيجدون فرصة الولادة أو الحياة مرة أخرى في كريتايك (Kritayog).

إن التماثيل التي تمثل كالكي هي في شكل أنه إنسان جالس على حصان أبيض، وفي يده سيف مكتوب عليه: "ايكام برها" إن برهما هو الأحد[2]. لا يمكن عبادته لأنه لم يظهر بعد.

٥ . ٢: نهاية العالم أو برالايا (Paralaya)

بعد ظهور كالكي (Kalki) وبعد انقضاء هذه الفترة تبدأ فترة نهاية العالم.

---

(1) *Linga Purana*, B. K Chatur Vedi, p. 35

(2) *The Book of Vishnu*, Nanditha Krishna, p. 111

لقد قام د/ ويد بركاش بتأليف كتاب "كالكي أوتار" وأثبت فيه أن شخصية كالكي هي محمد (صلى الله عليه وسلم) الذي ظهر، وقد قدّم الأدلة على هذه الدعوى من الأبانيشادات وفوراناز. وهذا الكتاب قد أثار زوبعة علمية في أوساط هندوسية. ولكن المؤلف يعتقد اعتقادا جازما أن كالكي أوتار قد ظهر وهو الرسول (صلى الله عليه وسلم). انظر كالكي أوتار، د/ ويد بركاش، زاوية الصوت الراء والحكمة العبودية، ٢٠٠١م

وهناك إشارات في الكتب المقدسة التي تنبئ بوقوع أحداث كونية عظيمة التي تدل على نهاية العالم. حيث يرى بهجاوت كيتا (Bhagvat Giat) أن كل الكائنات الحية وغير الحية الموجودة في هذا الكون لابد وأن تذوب وترجع إلى عناصرها التي كانت مصدرها. ثم هذه العناصر الثانوية تذوب وترجع إلى العناصر الأساسية. وهكذا هو ترتيب الخلق من الأسفل إلى الأعلى بين الموجودات. الآلهة، عالم الناس، كندهارواز (Gandharvas) بساكا (Pisaka)، آسورا (Asura)، راكشاشا (Rakshah)، كلهم خلقوا هكذا بطبيتهم لا بعملهم، وليس لسبب مادي. فهؤلاء كلهم وبرهما خالق هذا الكون يولدون مرة بعد مرة في مدة (كلبا) زمنية مختلفة. وكل مخلوق لابد وأن يذوب في وقته المحدد في تلك العناصر العظيمة الخمسة تماما مثل الموجات في البحر. وهذه العناصر الخمسة دون العناصر التي تشكل هذا الكون. فالذي قد حصل الخلاص، تخلص من تلك العناصر الخمسة ويصل إلى الهدف المتعالي(١).

فهكذا إن كلبا واحد من الخلق إلى التدمير يساوي مدة الكون أو العالم الواحد، وهو يساوي يوما واحدا لإله برهما. وعند نهاية العالم تحصل الرجعة القهقرية حيث يحدث التدمير الوسطي لهذا الكون. فتظهر النار العظيمة، والفيضانات، وأخيرا يأتي التدمير النهائي. وفي نفس الوقت تنتهي حياة برهما كذلك ويذوب العالم فيه(٢). ولقد وردت تفاصيل نهاية العالم في وشنوفورانا، حيث يقول: عند نهاية كل كلبا –أي مدة الكون– ونهار الإله برها، إن الأرض قد تفسد، ولا تصلح لكي يعيش فيها الإنسان حيث تحل المجاعة المهلكة بالناس لمدة مائة سنين، إلى أن يموت الكل والإله وشنو يتخذ شكل أو جسد رودرا (Rudra) الملك المدمر، ويدخل أشعة الشمس السبعة ويشرب كل الماء الموجود على الأرض. والأشعة السبعة للشمس تصير الشموس السبعة وهي التي تحرق الأرض والعالم الثلاثة وبـــتالا (Patala) أي الطبقات السفلى الواقعة تحت الأرض. وهذه النار العظيمة بعد أن تحرق جميع طبقات الوجود ثم تتجه إلى الأرض وتبلعها. ثم تتجه نحو

(1) *Bhagvat Gita*, vol. 8, pp. 387- 388
(2) *Death and Immoratality*, Ed Paul and Linda Badahama, p. 101

عالم الآلهة وتدمره كذلك. إن الدوامة العظيمة المشتملة على لهيب من النار تتجه إلى الطبقات العليا ويشعر أهلها بالحر الشديد. وأخيرا تظهر السحاب في ذلك المناخ، وتهطل الأمطار الغزيرة التي تطفئ هذه النار العظيمة. وهذه السحاب تكون عظيمة إلى حد تشبه الفيل الكبيرة. ثم تنــزل هذا المطر لمدة مائة سنين، وتغيب جميع الكائنات الحية غير الحية في تلك الفترة[١].

وهذا التدمير العظيم الذي يحدث عند نهاية كل كلبا يسمى بـــ برالايا (Paralaya). وعندما ينتهي هذا التدمير فإن الإله وشنو يظل نائما إلى أن توقظه مناجات أهل السماوات والطبقات العليا فيها أي الصالحون والأتقياء. فتبدأ عملية الخلق مرة أخرى عندما يظهر برهما من سرة الإله وشنو. فيخلق العالم، والطبقات الثلاثة أي الأرض، والفضاء والسماوات وتظهر آثاره الحياة على الأرض مرة أخرى[٢]. وفي ذلك يقول منوسمرتي: "إن ذاك النائم يستيقظ"[٣] لكي يبدأ الخلق مرة أخرى.

ويرى بهجاوت كيتا أن الإنسان الصالح الذي تحرر من القيود الخاصة بالزمان والمكان وحصل على الخلاص (موكشا)، والذي حصل الاندماج في جوهر الإله، فإنه لا يولد مرة أخرى بعد التدمير عند خلق الكون، كما أنه لن يتعرض للهلاك ولن يعاني من تلك الأحداث الكونية العظيمة التي تحدث عند برالايا[٤]. ويعني ذلك أن الإنسان الصالح لن يخاف من هذه الأمور ولن يتعرض لها بناء على أعماله الصالحة. وإنما المذنبون هم الذين يتعرضون لهذا الهلاك الكبير الكوني. فيبين الإله كرشنا لأرجونا أن هناك نوعان للناس. فأناس صالحون متصفون بصفات طيبة، وهم الذين يشبهون الآلهة في طبيعتهم لصلاحهم وخيرهم.

أما الظالمون لأنفسهم فهم متصفون بصفات شيطانية، وهم الذين لم يجعلوا الصالحات لأنفسهم، و لم يكترثوا بالطهارة (الطهارة البدنية والروحية)، وما اتبعوا السلوك

---

(1) *Vishnu Purana*, Dr. Murdoch, pp. 63- 64
(2) *Agni Purana*, B K Chaturvedi, p. 111
(3) *The Laws of Manu*, vol. 25, p. 18
(4) *The Bhagvat Gita*, vol. 8, pp. 106- 107

المستقيم، وما تحروا الصدق في حياهم، وقالوا إن هذا الكون باطل وليس فيه حق، وليست هناك مجموعة من القوانين التي تحكم هذا الكون، ورأوا أن مصدر خلق الكون شهوة الرجال من النساء. فصارت أرواحهم خبيثة غير طاهرة، وهم الذين خلقوا لكي يكونوا وقود الهلاك والتدمير النهائي. فهم يتعرضون له ويعذبون بما فيه من الهول والهلاك والفساد[(١)].

إذاً الإنسان الصالح لن يتأذى، ولن يتعرض لهذه الأحداث الكونية العظيمة وإنما الأشرار هم الذين يواجهون هذه الطامة الكبرى بسبب أعمالهم السيئة، ويموتون فيها لكي يخلقوا من جديد من كلبا آخر حتى يتعرضوا للهلاك وهو التناسخ.

٥. ٣: موقف الإسلام من المعاد الكوني

إذا كانت الهندوسية تتحدث عن المعاد الكوني في ضوء نظرية كلبا (Kalpa) وتبين الخصائص أو السمات لهذه الفترات الأربعة، فإن الإسلام يؤمن بوقوع اليوم الآخر أو المعاد، ويتحدث عن بعض الأمارات أو الأشراط التي تخص بالساعة وتنبئ بوقوع القيامة.

فيرى الإسلام -في ضوء القرآن والسنة- أن الساعة آتية لا ريب فيها، **ولا يعلم موعدها إلا الله**، وقد أخفاها عن الناس كلهم حتى من الأنبياء والرسل. ولذلك ليس لأحد من سبيل إلى معرفة ما بقي من عمر الدنيا، كما ورد في قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا ۖ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّى ۖ لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَآ إِلَّا هُوَ ۚ ثَقُلَتْ فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً ۗ يَسْـَٔلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِىٌّ عَنْهَا ۖ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ ٱللَّهِ وَلَـٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[(٢)].

ولقد ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما بين لنا بالتفصيل من

(1) *The Bhagvat Gita*, vol. 8, pp. 114- 115

(2) الأعراف: ١٨٧

علاماتها أو أماراتها. وقد صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه ذكر الساعة أو القيامة والعلامات الصغرى والكبرى. ومعظمها تدور حول فساد الناس في آخر الزمان، بالإضافة إلى ظهور الفتن، وبعد الناس عن هدي الله وطريق ورسوله. أما العلامات الكبرى فتنحصر معظمها في فساد الكون.

الأمارات الصغرى

فقد ورد بيان هذه العلامات في جملة من الأحاديث الصحيحة، ويتم ذكر بعضها هنا على سبيل المثال لا الحصر.

ما رواه البخاري (ت ٢٥٦هـ) في حديث جبريل: أنه سأل الرسول صلى الله عليه وسلم عن الساعة، فقال: ما المسئول عنها بأعلم من السائل. قال: فأخبرني عن أماراتها، قال: "أن تلد الأمة ربتها وأن ترى الحفاة العراة العالة رعاء الشاه يتطاولون في البنيان"[١]. وهذا يعادل ما ورد في الهندوسية أن الكريم يحترم اللئيم.

وأخرج البخاري عن أبي هريرة (ت ٥٧هـ) رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لا تقوم الساعة حتى تقتتل فئتان عظيمتان يكون بينهما مقتلة عظيمة، دعوتهما واحدة، وحتي يبعث دجالون كذابون، قريب من ثلاثين، كل يزعم أنه رسول الله وحتى يقبض العلم وتكثر الزلازل، ويتقارب الزمان، وتظهر الفتن ويكثر الهرج وهو القتل، وحتي يكثر فيكم المال، فيفيض حتى يهم رب المال من يقبل صدقة وحتى يعرض، فيقول الذي يعرض عليه، لا أرب لي به، وحتى يتطاول الناس في البنيان، وحتى يمر الرجال بقبر الرجل فيقول يا ليتني مكانه، وحتى تطلع الشمس من مغربها فإذا طلعت ورآها الناس آمنوا أجمعون. فذلك حين لا ينفع النفس إيمانها لم تكن آمنت من قبل، أو كتب في إيمانها خيرا. ولتقومن الساعة وقد نشر الرجلان ثوبهما بينهما فلا يتبايعايه

(1) صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبي صلى الله عليه وسلم، رقم الحديث ٥٠، رقم الصفحة ٦٠

ولا يطويان، ولتقومن الساعة وقد انصرف الرجل بلبن لقحته فلا يطعمه، ولتقومن الساعة وهو يليط حوض فلا يسقى منه، لتقومن الساعة وقد رفع أكلته إلى فيه فلا يعطيها"[(١)].

هنا نجد الإشارة إلى قبض العلم، وتقارب الزمان، وكثرة القتل، والتطاول في البنيان، فإن الإسلام يتفق مع الهندوسية في هذه العلامات.

ما رواه البخاري (ت ٢٥٦هـ) عن الزبير بن عدي (ت ١٣١هـ)[(٢)] قال: أتينا أنس بن مالك (ت ٩٢/ ٩٣هـ) فشكونا إليه ما يلقون من الحجاج (ت ٩٥هـ)[(٣)] فقال: "اصبروا فإنه لا يأتي عليكم زمان إلا والذي بعده أشر منه حتى تلقوا ربكم". سمعته من نبيكم[(٤)]. فهذا دليل على الشر. والهندوسية تقول بازدياد الشر في الفترات الثلاثة الأخيرة، وخاصة في فترة كالكي.

ما رواه البخاري (ت ٢٥٦هـ) بسنده عن أبي هريرة (ت ٥٧هـ) قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إذا ضيعت الأمانة فانتظر الساعة". قال: كيف إضاعتها يا رسول الله؟ قال: "إذا أسند الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة"[(٥)]. والهندوسية تعتقد أن الملوك يصيرون ظلمة ولا يستغلون المناصب إلا من أجل جمع المال والثروة، ولا يزكونها الذي كان يستحقها سبب أهليته.

(1) صحيح مسلم، كتاب الفتن، باب: لا تقوم الساعة...، رقم الحديث ٧١٢١، ص ١٢٢٦

(2) الزبير بن عدي هو الهمداني اليامي أبو عدي الكوفي قاضي الري. روى عن أنس بن مالك وأبي وائل وغيرهما. روى عنه إسماعيل بن أبي خالد والسبيعي وغيرهما. مات بالري سنة إحدى وثلاثين ومائة. انظر: تهذيب التهذيب، ٣/ ٢٧٤

(3) الحجاج هو ابن يوسف الثقفي. كان ظلوما جبارا، ناصبيا، سفاكا للدماء وكان ذا شجاعة، وإقدام، ومكر، ودهاء، وفصاحة وبلاغة وتعظيم للقرآن. حاصر ابن الزبير بالكعبة، ورماها بالمنجنيق، وأذل أهل الحرمين، فأمره إلى الله. مات سنة خمس وتسعين. انظر: سير أعلام النبلاء، ٤/ ٣٤٣

(4) صحيح البخاري، كتاب الفتن، باب لا يأتي زمان إلا الذي بعده شر منه، رقم الحديث ٧٠٦٨، رقم الصفحة ١٢١٩

(5) المصدر السابق، كتاب الرقاق، باب رفع الأمانة، رقم الحديث ٦٤٩٦، ص ١١٢٦

لقد ورد عن أنس (ت ٩٢/ ٩٣هـ) رضي الله عنه قال: سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثا لا يحدثكم به غيري قال: "من أشراط الساعة أن يظهر الجهل، ويقل العلم، ويظهر الزنا، وتشرب الخمر، ويقل الرجال، وتكثر النساء، حتى يكون لخمسين امرأة قيمهن رجل واحد"[1]. فهنا نجد أن الهندوسية تقول بكثرة ارتكاب الزنا قبل نهاية العالم.

ما أخرجه البخاري (ت ٢٥٦هـ) ومسلم (ت ٢٦١هـ) من قول الرسول صلى الله عليه وسلم حيث قال: "بعثت أنا والساعة كهاتين" ويشير بأصبعيه فيمدهما[2]. فيشير الحديث إلىكون بعثة الرسول صلى الله عليه وسلم من أشراط الساعة وأماراتها، كما تعتقد الهندوسية أن أوتار وشنو كالكي سيظهر قبل نهاية العالم. وهذه هي بعض الأمارات الصغرى التي ورد ذكرها في كتب الأحاديث، وهي ستظهر قبل الساعة أو نهاية العالم في الإسلام.

ولكن ستظهر فيما بعد علامات كبرى تنبئ بوقوع المعاد أو اليوم الآخر وهي غير هذه الصغيرة، وهي كما تلي:

الأمارات الكبرى

وقد وردت في حديث في صحيح مسلم حيث رواه بسنده عن حذيفة بن أسيد الغفاري[3] قال: اطلع النبي صلى الله عليه وسلم علينا ونحن نتذاكر، فقال: "ما تذكرون؟". قالوا: نذكر الساعة. قال: "إنها لن تقوم حتى ترون قبلها عشر آيات". فذكر

---

(1) صحيح البخاري، كتاب الأشربة، باب قول الله تعالى: ﴿إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس﴾، رقم الحديث ٥٥٧٧، رقم الصفحة ٩٩

(2) المصدر السابق، كتاب الرقاق، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: بعثت أنا والساعة كهاتين، رقم الحديث ٦٥٣، رقم الصفحة ١١٢٧

(3) حذيفة بن أسيد الغفاري هو أبو سَرِيحة. بايع تحت الشجرة، ونـزل الكوفة، وتوفي بها. روى عنه أبو الطفيل والشعبي. انظر: أسد الغابة، ١/ ٥٧٠

الدخان، والدجال، والدابة، وطلوع الشمس من مغربها، ونـــزول عيسى ابن مريم، ويأجوج ومأجوج، وثلاثة خسوف: خسف بالمشرق، وخسف بالمغرب، وخسف بجزيرة العرب، وآخر ذلك نار تخرج من اليمن، تطرد الناس إلى محشرهم[١].

ولقد وردت الأحاديث الصحيحة المتواترة التي تخبرنا بأنها ستخرج نار وتحشر الناس إلى ميدان الحشر. فروى البخاري (ت ٢٥٦هـــ) بسنده عن أنس (ت ٩٢/ ٩٣هـــ)، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "أول أشراط الساعة نار تحشر الناس من المشرق إلى المغرب"[٢]. وهنا نجد أن الهندوسية تذكر وجود نار تحرق كل ماكان على الأرض عند نهاية العالم.

- اليوم الآخر

بعد ظهور هذه العلامات الكبرى يبين لنا القرآن الكريم كيفية ظهور الأحداث الكونية. ويكفي لتوضيح ذلك ما ورد في سورتي التكوير والانفطار على سبيل المثال. لأن هذه الآيات تدل على أن اليوم الآخر سيبدأ بأحداث تفسير كبير وشامل في هذا الكون.

وتبين هاتان السورتان لنا كيف يبدأ اليوم الآخر بأحداث تعتبر جذرية في هذا الكون فقد انشق السماء، وتتناثر النجوم، وتتصادم الكواكب وتسقط، وتتفتت الأرض وتصبح صعيدا جزرا، وتصير الجبال كثيبا مهيلا، مصداقا لقوله سبحانه وتعالى: ﴿إِذَا ٱلشَّمۡسُ كُوِّرَتۡ O وَإِذَا ٱلنُّجُومُ ٱنكَدَرَتۡ O وَإِذَا ٱلۡجِبَالُ سُيِّرَتۡ O وَإِذَا ٱلۡعِشَارُ عُطِّلَتۡ O وَإِذَا ٱلۡوُحُوشُ حُشِرَتۡ O وَإِذَا ٱلۡبِحَارُ سُجِّرَتۡ﴾[٣].

---

(1) صحيح مسلم، كتاب الفتن، باب في الآيات التي تكون قبل الساعة، رقم الحديث ٧٢٨٥، ص ١٢٥٦

(2) صحيح البخاري، كتاب الفتن، باب خروج النار، رقم الحديث ٧١٨، رقم الصفحة ١٢٢٦

(3) التكوير: ١- ٦

ويعني ذلك أن الشمس تزيل من مكانها، والقيت عن فلكها، ومحي ضوءها، وتناثرت النجوم، ورفعت الجبال عن وجه الأرض، ونسفت، من أثر الرجفة والزلزال الذي قطع أوصالها، والناقة الحامل تركت مهملة لا راعي لها ولا طالبا، وخص بالذكر هنا لأنها أنفس أموالهم. وجمعت الوحوش من كل جانب واختلطت لما هدم أوكارها ومكانتها من الزلزال والتخريب فتخرج هائمة مذعورة من أثر زلزال الأرض وتقطع أوصالها، والبحار تأججت نارا. ويحتمل ذلك أن تكون جهنم في قعور البحاري. وقال الرازي (ت ٦٠٦هـ)[١] إن هذه العلامات يمكن وقوعها في أول زمان تخريب الدنيا، ويمكن وقوعها بعد قيام القيامة أيضا[٢].

كما أن سورة القارعة تصف لنا كيفية الناس في ذلك اليوم فيقول الله سبحانه وتعالى: ﴿ ٱلْقَارِعَةُ O مَا ٱلْقَارِعَةُ O وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلْقَارِعَةُ O يَوْمَ يَكُونُ ٱلنَّاسُ كَٱلْفَرَاشِ ٱلْمَبْثُوثِ O وَتَكُونُ ٱلْجِبَالُ كَٱلْعِهْنِ ٱلْمَنفُوشِ O فَأَمَّا مَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ O فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ O وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ O فَأُمُّهُۥ هَاوِيَةٌ O وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا هِيَهْ O نَارٌ حَامِيَةٌۢ﴾[٣].

فيقول الإمام الطبري (ت ٣١٠هـ)[٤] في تفسير هذه السورة: "القارعة هي الساعة التي يقرع قلوب الناس هولها، وعظيم ما ينـزل بهم من البلاء عندها، وذلك

(1) الرازي هو فخر الدين أبو عبدالله محمد بن عمر الفقيه الشافعي الطبرستاني الأصل، الرازي المولد، المعروف بابن الخطيب. فاق أهل زمانه في علم الكلام والمعقولات وعلم الأوائل. له التصانيف المفيدة في فنون عديدة، منها تفسير القرآن الكريم، وشرح أسماء الله الحسنى. توفي سنة ست وستمائة. انظر: وفيات الأعيان، ٤/ ٢٤٨- ٢٥٢

(2) التفسير الكبير، الرازي، ج ١١، ص ٢٦٥ بتصرف

(3) القارعة: ١- ١١

(4) الطبري هو محمد بن جرير بن يزيد أبو جعفر، المؤرخ المفسر الإمام. ولد في آمل طبرستان واستوطن بغداد وتوفي بها. من آثاره تاريخ الرسل والملوك ويعرف بتاريخ الطبري، وجامع البيان في تفسير القرآن. انظر سير أعلام النبلاء، ١٤/ ٢٦٧- ٢٧٠

صبيحة لا ليل بعدها. ففي ذلك اليوم يكون الناس كالفراش فيها يتهافت في النار، ويوم تكون الجبال كالصوف المنفوش. وذكر أن الجبال تسير على الأرض وهي في صورة الجبال كالهباء. فالذي ثقلت موازينه بالحسنات فهو في الجنة، أما من خفت وزن حسناته فمسكنه الهاوية التي يهوي فيها على رأسه في جهنم"(١).

وبعد ذلك تبدأ سلسلة الأحداث الخاصة بيوم القيامة من بعث وحشر وجزاء الأعمال، ثم العرض والحساب، والحوض، والميزان، والصراط وأخيرا الجنة والنار والخلود فيهما حسب الأعمال.

ولو جمعنا ما ورد عن نهاية العالم وعلاماته وعن الجنة والنار في الهندوسية، ما عادل ذلك سورة أو سورتين من السور القرآنية التي تقدم لنا الكثير والكثير من تفاصيل هذه الحقائق بكلمات موجزة، وبلاغة لا تضارع. فسور مثل الانشقاق والتكوير والانفطار والمطففين تقدم لنا تصورا كاملا ودقيقا لهذه القضايا. كما تقدم للحائرين إجابات لما يدور في أذهانهم من تساؤلات حول مصير المؤمنين ومصير الكافرين.

٥. ٤: التعقيب

بعد الاطلاع على مفهوم المعاد أو نهاية العالم والأمارات التي تخص بها تبين لنا:

أولا: أن الديانة الهندوسية تقول بنهاية العالم بدلا من اليوم الآخر في الإسلام. إلا أنها تتفق مع الإسلام في أن هذا الكون له نهاية، ولكنها تعتقد بخلق كون جديد يشبه هذا الكون، وكأن الكون يخضع لدائرة تناسخية كذلك في هذه الديانة.

ثانيا: كما أنها تتفق مع الإسلام في أن الموعد لهذه النهاية محدد، وقد حدده الإله.

ثالثا: نجد أن الهندوسية تتحدث عن بعض الأمارات التي تظهر في فترة كالي

(1) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، للطبري، ج ٣، ص ٣٤٠- ٣٤٣

وهي فترة متصلة بوقت نهاية الكون. ففي هذه الأمارات هي متفقة مع الإسلام في بعضها مثلا كثرة القتل، تقارب الزمان حيث نجد كل عصر في الهندوسية يصبح قصيرا، ثم اهتمام الناس بجمع الأموال، والعقارات، والمباني العظيمة الضخمة، انتشار الشر، إقبال الناس على الدنيا بدلا من الاهتمام بالدين، ممارسة الزنا إلى حد أن الأب يزني من ابنته وابنه. فهذه الأمارات على العموم تدل على فساد أخلاق الناس وبُعدهم عن دينهم، بالإضافة إلى الميل إلى الدنيا أكثر من الدين.

رابعا: تختلف الهندوسية مع الإسلام من حيث أنها تنتظر شخصية كالكي أو أوتارا آخر لإله وشنو، بينما يرى الإسلام أن بعثة الرسول صلى الله عليه وسلم هي من أمارات الساعة. وإن كان البعض من الهنادكة يؤمنون بأن كالكي هي شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم.

خامسا: تتفق الديانة الهندوسية مع الإسلام في أن اليوم الذي يكون فيه نهاية العالم يوم تحدث فيه الأحداث الكونية العظيمة التي تدل على نهايته.

سادسا: نجد اتفاق الديانتين على وجود ظاهرة النار في ذلك اليوم التي تحرق كل شيء في الهندوسية، والتي تحشر الناس يوم القيامة في الإسلام.

سابعا: ترى الديانة الهندوسية أن الكون المادي يخلق من جديد بعد فترة معينة بينما يرى الإسلام أن هذا الكون يفنى والكل يجد نفسه في عالم أبدي جديد.

ثامنا: نجد أن الهندوسية لا تتحدث عن بعض الجزئيات التي نجدها في الإسلام مثلا الحوض، والحشر، والحساب، بينما هي تتحدث عن الميزان، والبعث والجنة والنار.

خاتمة

خـاتـمـة

بعد أن قمت بعرض المعاد في الهندوسية ومقارنته بالإسلام، استطعت الوصول إلى النتائج التالية:

أولا: أن الإيمان بالحياة الأخروية أحد الأسس العقائدية التي وجدت عند الجماعات البشرية. فما من جماعة إلا وآمنت بوجود الإله ووقوع الموت، ثم الحياة بعد الموت. وقد رأينا ذلك واضحا عند اليهود والمسيحية والزرادشتية والأديان الصينية التي تتحدث عن الحياة الأخروية.

ثانيا: إن المراد بالمعاد في الهندوسية ليست الحياة الأخروية بالمفهوم الإسلامي، وإنما العودة إلى الحياة الأرضية من جديد في قالب مادي آخر. وهذا هو التناسخ. ولذلك دخوله الجنة أو النار حسب أعماله لا يعني الفوز أو الخلاص وإنما الحياة في الجنة أو النار تعتبر حلقة من حلقات التناسخ، لأن الإنسان سيعود إلى الحياة في الأرض بعد أن تنفد أعماله هناك. فالفوز في الحياة الأخروية يعني اندماج الحقيقة الإنسانية في الحقيقة المطلقة وهذا هو كيواليا (Kaivalya).

ثالثا: لقد ظهرت بعض التيارات المعادية للديانة الهندوسية في مرحلة من مراحل التاريخ، وهاجمت فكرة الحياة الأخروية. فمنها ما مالت إلى المادية المحضة مثل كارواكا حيث رفضت الإيمان بالحياة الأخروية بل سخرت من هذه العقيدة. ومنها ما حاولت إيجاد تفسير مادي لهذه العقائد مثل البوذية والجينية. ومرجع هذه المحاولات هو تدخل البشر في تحريف هذه الديانة، وسيطرة البرهمن، الطبقة العليا على المجتمع واستغلال نفوذهم ومناصبهم. فكل ذلك قد أدى إلى الانحلال الفكري والديني في ذلك المجتمع آنذاك.

رابعا: نهضت تيارات إيمانية في مقابل هذه الاتجاهات المادية، التي حاولت دحض

شبهتهم وتفسير العقائد الهندوسية تفسيرا يلائم مقتضيات الزمن آنذاك في ضوء الكتب المقدسة، فمدرسة سماكهيا يوجا نهضت من أجل إثبات وجود والإيمان بها عن طريق التميـــيز بين الروح والمادة، وأثبتت أنها هي الفاعلة، ووظيفتها الاستنارة العقلية، حتى يحصل الإنسان على الخلاص المتمثل في الاتحاد أو دمج الحقيقة الإنسانية في الحقيقة المطلقة. كما نادت بالتناسخ وأثبتت شرعيته بالنصوص المقدسة. ثم جاءت مدرسة نيايا ويشِشكا التي اثبتت بأن الروح موجودة، وهي غير الجسد المادي بأعضائه الحسية والعقلية وإنها أبدية وأزلية، وأن عمل (الكارما) الإنسان يترتب عليه الجزاء حسب نوعيته في الدنيا والآخرة، وأخيرا تحدثت عن موكشا المتمثل في الاتحاد وليست دخول الإنسان الجنة. فهي تتفق في مبادئها مع مدرسة سماكهيا يوجا. بينما آمنت مدرسة برواميمامسا بالقيام بالعمل الصالح وفق النصوص الشرعية من أجل الحصول على الخلاص. لأن ذلك يؤدي إلى إيجاد قوة غير مرئية تؤثر في حياة الإنسان، والآخرة وتحدد مصيره هناك. كما أنها آمنت بالروح، وإنها أزلية وأبدية، وهي متعددة. والخلاص يكمن في معرفة الروح العظمى، ثم اتحادها مع هذه الحقيقة المطلقة.

خامسا: أما التيارات المادية البوذية، فإنها حاولت إيجاد تفاسير مادية لهذه المفاهيم المرتبطة بالمعاد. فمثلا الخلاص في الديانة البوذية هو حالة لا تخضع للتغير، وهو الخلود، والمجد، والمعرفة المتعالية، حيث يشعر الإنسان بالطمأنينة والسعادة آنذاك.

ثم رفضت البوذية بوجود الروح، والإنسان يتركب من مجموعة من الأجزاء المؤقتة للعناصر المادية، وهي تخضع للتغير والتبدل، فليست هناك حقيقة خالدة مستقرة في أعماق الإنسان. والكارما –حسب هذه الديانة–

يؤدي إلى الحصول على المسرات المادية لدى الإنسان ويقع عرضة للتناسخ بسبب أعماله السيئة. فلا حديث عن الحياة الأخروية في هذه الديانة.

والجينية تؤمن بوجود الروح، ترى أنها أزلية وأبدية، وهي متعددة، إلا أنها لا تؤمن بوجود إله يدير هذا الكون، وخالق الروح، الذي يشرف على جزاء وعقاب الإنسان فلذلك تعتبر ديانة مادية.

إلا أنها تؤمن بمبدأ العمل والجزاء المترتب عليه، ولكن هذا الجزاء يترتب في حياة جديدة، تشبه الحياة الحالية من الناحية المادية، فالعمل يصاحب الإنسان إلى حياة جديدة، فلذلك لابد من سد طرق الكارما حتى لا يتدفق في الروح، وينال الإنسان الخلاص أو موكشا، وهي حالة ترجع فيها الروح إلى حالتها الأصلية النقية.

بينما مدرسة لوكايتا لم تؤمن بوجود الروح، أو الحياة الأخروية، والكارما له وجود وآثار مادية وليس له دور في تحديد مصير الإنسان في الحياة الأخروية على الإطلاق.

سادسا: إن الهندوسية آمنت بوجود الروح وأنها غير القالب أو الجسد المادي بأعضائها العقلية والحسية، وهي أزلية وأبدية، ومتعددة، ولا تخضع للتغيير والتبديل، ويتم اندماجها في الروح الكلي عند الاتحاد. وهي الفاعلة الحقيقية، والمراقب أو المشرف على أنشطة الجانب المادي في الإنسان.

كما أنها تتفق مع الإسلام بأن عمل الإنسان هو الذي يحدد مصيره في الحياة الأخروية، وعليه تترتب الآثار التي يستفيد منها الإنسان في الدنيا والآخرة. ولكن قانون العمل (الكارما) والجزاء المترتب عليه قانون تلقائي في هذه الديانة، حيث لا دور للإله في تنفيذ هذا القانون، بينما يرى الإسلام أن الله سبحانه وتعالى مصدر القوانين كلها.

سابعا: إن الديانة الهندوسية تختلف مع الإسلام في إيمانها بالتناسخ، حيث ترى أن

الإنسان يعود إلى الحياة الأرضية في قوالب مختلفة من أجل إعدام المادة الكارمية. بينما نهض علماء الإسلام من أجل دحض هذه الفكرة وفندوها بالأدلة العقلية والنقلية مثل ابن سينا وغيره.

ثامنا: إن الديانة الهندوسية تتفق مع الإسلام في إيمانها بالخلاص، إلا أنها تختلف من حيث المفهوم. فإذا كان الإسلام يقول بالنجاة من النار، فإن الهندوسية تؤمن بخلاص الإنسان من مصائب الحياة وآلامها، ثم دمج الحقيقة الإنسانية في الحقيقة المطلقة، حيث يتم الاتحاد بينهما، ويمكن الحصول على الخلاص أثناء حياة الإنسان ويسمى بجيون مكتا (Jivan Mukta)، وموكشا يناله الإنسان بعد موته في الحياة الأخروية.

تاسعا: إذا كانت الهندوسية نادت بالخلود، فإن الإسلام يتفق معها في إيمانها بالخلود، إلا أن طبيعة الخلود تختلف في الديانتين. فالخلود في الهندوسية يقتضي معرفة الإله، والاندماج في الحقيقة العظمى، بينما المقصود بالخلود في الإسلام عدم تعرض المفلحين للموت في الجنة أو النار، حيث يتمتع الصالح بالنعيم المقيم في الجنة لأبد الآباد، كما أن العاصي والكافر والمنافق سيخلد في النار ولن يخرج منها للأبد.

عاشرا: رغم أن مفهوم الجنة موجود في الهندوسية والإسلام، ولكن يختلف الإسلام مع الهندوسية في إيمانه بالخلود، والبقاء للأبد في الجنة. إلا أن الهندوسية تؤمن بأن البقاء في الجنة لمدة محدودة تحددها الأعمال الصالحة، ثم ينتقل الإنسان إلى الأرض لأنه يتعرض للتناسخ، وأخيرا يحصل على هدفه النهائي وهو الخلاص. والديانة الهندوسية تتفق مع الإسلام في إيمانها بأن الناس سيتمتعون بالنعم الحسية مثل البساتين، والقصور، والمساكن الطيبة، والأنهار الجارية، ثم المعنوية مثل رضوان الإله، البقاء مع الآلهة، بينما يقول الإسلام برؤية الله سبحانه وتعالى، والسعادة، والبركة... الخ.

الحادي عشر: وجدت أن الهندوسية تتحدث عن بعض الأمارات والعلامات التي تظهر في المرحلة الرابعة وهي المرحلة الأخيرة حيث تتسم بالشر والفساد قبل التدمير النهائي للكون الذي يسمى ببرالايا (Paralaya). فهي تتفق مع الإسلام في بعض هذه العلامات مثلاً ميل الناس إلى الدنيا أكثر من الدين، اتصاف المرأة بالعري والشراهة، اختلاط النسب، احترام الكريم للئيم وغيرها. إلا أن الإسلام قد بيّن هذه الأشراط والأمارات بالتفصيل التي تنبئ بوقوع اليوم الآخر.

الثاني عشر: أن نظرية كلبا (Kalpa) الخاصة بالمعاد الكوني تتفق مع الإسلام في ظهور بعض الأحداث الكونية التي تنبئ بوقوع الساعة مثل ظهور النار، والفيضانات وتبدل هذا الكون بكون آخر. وإن كانت تعتقد بأن هذا الكون قديم وأزلي ولن ينعدم تماما، وإنما تؤمن بدائرة تناسخية خاصة بهذا الكون، حيث يخضع للتدمير ثم يخلق من جديد.

الثالث عشر: يظهر فضل الإسلام باهتمامه بـــبيان عقيدة "اليوم الآخر" بدقة أكثر حيث وضح تفاصيله حتى يكون الإنسان على استعداد تام للقاء الله سبحانه وتعالى. والحقيقة أن الآيات البينات القرآنية، والأحاديث النبوية تخاطب وجدان الإنسان وتحرك مشاعره للإيمان باليوم الآخر وما فيه. فالإسلام تفرد بالمنهج الوجداني في الإنذار بالآخرة، ولا نظير لهذا المنهج في الأديان الأخرى.

الفهارس

أ) فهرس المصطلحات

ب) فهرس الأعلام

ج) فهرس المصــادر والمـراجع

د) فهرس الموضوعات

أ) فهرس المصطلحات

ب) فهرس الأعلام

-أ-

ج) فهرس المصادر والمراجع

أولا: العربية

٦. **القرآن الكريم**

- **ابن الأثير**: أبو الحسن علي بن محمد.

٧. أسد الغابة، تحقيق عادل أحمد الرفاعي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٦م

- **ابن أبي حاتم**: أبو محمد عبدالرحمن بن محمد، الرازي.

٨. الجرح والتعديل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ب ط

- **ابن باجه**: أبوبكر محمد بن يحيى الأندلسي.

٩. كتاب النفس، حققه د/ محمد صغير حسن المعصومي، دمشق، ١٩٦٠م

- **ابن تيميه**: الإمام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبدالحليم الحراني.

١٠. النبوات، إدارة الطباعة المنيرية، مصر، ب ط

١١. مجموع الفتاوى، قسم التصوف، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، ١٩٩١م

- **ابن حبان**: أبو حاتم محمد بن حبان الدارمي البستي.

١٢. ثقات ابن حبان، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، الدكن، الهند، ط ١، ١٩٧٣م

- **ابن حزم**: الإمام أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد ابن حزم الظاهري.

١٣. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة السلام العالمية، ب ط

- **ابن خلدون**:

١٤. لباب المحصل في أصول الدين، تطوان، دار الطباعة المغربية، ١٩٥٧م

- **ابن خلكان**: أبوالعباس شمس الدين أحمد بن محمد.

١٥. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، ط ١، ١٩٠٠م، دار صادر، بيروت

- **ابن رشد**: القاضي ابن الوليد محمد ابن رشد.

١٦. تهافت التهافت، تحقيق د/ سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط ٣

١٧. مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وتحقيق د/ محمود قاسم، مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٩٦م

- **ابن سينا:** أبو علي الحسين بن عبدالله بن الحسن بن علي.

١٨. أحوال النفس، رسالة في النفس وبقائها ومعادها، تحقيق د/ أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية ط ١٠، ١٩٥٢م

١٩. الإشارات والتنبيهات، مطبعة الحيدري، تهران

٢٠. النجاة، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط ٢، ١٩٣٨م

- **ابن عبدالبر:** أبو عمرو يوسف بن عبدالله، القرطبي

٢١. الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط ١، ١٤١٣هـ

- **ابن عربي:** محي الدين

٢٢. الفتوحات المكية، تقديم وتحقيق د/ عثمان يحيى، د/ إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٥م

- **ابن قدامة:** أبو عبد الله بن أحمد بن محمد.

٢٣. المغني، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، عبدالفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلام، القاهرة، ط ٢، ١٩٩٢م

- **ابن قيم الجوزية:** أبوعبد الله محمد ابن أبي بكر بن أيوب الزرعي.

٢٤. الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٨٣م

٢٥. حادي الأرواح إلى بلاد الأرواح، مكتبة الأزهر، القاهرة، بمصر، ١٩٣٨م

٢٦. كتاب الروح، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، ١٣٥٧هـ

٢٧. مدارج السالكين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط ١، ١٩٩٩م

- **ابن كثير:** أبو الفداء الحافظ إسماعيل ابن كثير.

٢٨. البداية والنهاية، تحقيق علي شيري، دار إحياء التراث العربي، ط ١، ١٩٨٨م

٢٩. تفسير القرآن العظيم، قديمي كتب خانه، كراتشي،باكستان، ب ط

- **ابن كمونة:** سعد بن منصور اليهودي.

٣٠. تنقيح الأبحاث في الملل التراث، دار الأنصار، القاهرة، ب ط، ب ت

- **ابن ماجه:** الإمام الحافظ أبو عبدالله بن محمد بن يزيد الربعي.

٣١. سنن ابن ماجه، إشراف ومراجعة صالح بن عبدالعزيز بن محمد بن إبراهيم آل الشيخ، دار

السلام للنشر والتوزيع، الرياض، ط ١، ١٩٩٩م

- **ابن مسكويه:**

٣٢. تهذيب الأخلاق، مطبعة كردستان العلمية لصاحبها فرج الله زكي الكردي بالجمالية بمصر سنة ١٣٤٩هـ

- **ابن منظور:**

٣٣. لسان العرب، نشر أدب الحوزة، إيران

- **ابن النجار:** محب الدين أبو عبدالله محمد بن محمود البغدادي

٣٤. ذيل تاريخ بغداد، تحقيق مصطفى عبدالقادر عطاء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٧م

- **ابن النديم:** الفرج محمد بن إسحاق

٣٥. الفهرست، لابن النديم، تحقيق رضا، ب ط

- **ابن عساكر:** أبو القاسم علي بن الحسن

٣٦. تاريخ دمشق، تحقيق علي شيري، دار الفكر، بيروت، ط ١، ١٩٩٨م

- **ابن هشام:** أبو محمد عبد الملك بن هشام

٣٧. السيرة النبوية، تحقيق وضبط وتعليق مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، عبدالحفيظ شلبي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان

- **أبو الأثير:** الإمام أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري.

٣٨. النهاية في غريب الحديث والأثر، دار الباز مكة، السعودية، ب ت، تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطنامي

- **أبوبكر جابر الجزائري:**

٣٩. الإبانة عن أصول الديانة، تقديم حماد بن محمد الأنصاري، ١٤١١هـ

٤٠. عقيدة المؤمن، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٧م

- **أبوداود:** الإمام الحافظ سليمان بن الأشعث بن إسحق الأزدي السجستاني.

٤١. سنن أبي داود، إشراف ومراجعة صالح بن عبدالعزيز بن محمد بن إبراهيم آل الشيخ، دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض، ط ١، ١٩٩٩م

- **الأشعري:** الإمام أبو الحسن علي بن إسماعيل.

٤٢. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ، أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط ١، ١٩٥٠م

- **الأصبهاني**: أبو نعيم أحمد بن عبدالله.

٤٣. معرفة الصحابة، تحقيق عادل بن يوسف العزازي، دار الوطن، الرياض، ط ١، ١٩٩٨م

- **الآلوسي**: أبو الفضل شهاب الدين السيد محمد البغدادي.

٤٤. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، إدارة الطباعة المنيرية، ب ط

- **الإمام أبو جعفر أحمد بن سلامة الأزدي الطحاوي**:

٤٥. أصول العقيدة الإسلامية، مع منتخبات اختارها عبدالمنعم صالح العلي العزي، وشرح علي بن أبي العز الأذرعي، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٧م

- **الايجي**: عضد الدين

٤٦. المواقف، مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، ١٩٠٧م

- **البخاري**: الإمام أبو عبدالله، محمد بن إسماعيل الجعفي.

٤٧. التاريخ الكبير، دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، الدكن، ب ط

٤٨. صحيح البخاري، ط ١٩٩٩، دارالسلام، الرياض

- **البغدادي**: أبو منصور عبدالقاهر بن طاهر التميمي.

٤٩. أصول الدين، عبدالقاهر ، مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية، ط ١، ١٩٢٨م

٥٠. الفرق بين الفرق، دار المعرفة، بيروت، ط ٤، ٢٠٠٣م

- **البغوي**: أبو القاسم عبدالله بن محمد.

٥١. معجم الصحابة، تحقيق محمد الأمين بن محمد الحبكني، مكتبة دار البيان، الكويت، ط ١، ٢٠٠٠م

- **البيروني**: أبو الريحان محمد بن أحمد.

٥٢. تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، تقديم د/ محمود علي مكي، الهيئة العامة لقصور الثقافة، مصورة عن طبعة دائرة المعارف العثمانية حيدرآباد، ١٩٥٨م، ط ١، ٢٠٠٣م

- **الترمذي**: الإمام الحافظ أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة بن موسى.

٥٣. جامع الترمذي، إشراف ومراجعة صالح بن عبدالعزيز بن محمد بن إبراهيم، دار السلام للنشر

والتوزيع، الرياض، ط ١، ١٩٩٩م

- **التفتازاني:** سعد الدين.

٥٤. شرح المقاصد، دار المعارف النعمانية، لاهور، باكستان

- **الجرجاني:** محمد علي.

٥٥. التعريفات، المكتبة الحمادية، كراتشي، ١٩٨٣م

٥٦. شرح المواقف، مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر

- **جفري بارندر، الدكتور.**

٥٧. المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة د/ إمام عبدالفتاح إمام، نيويارك، ١٩٧١م

- **جودت سعيد:**

٥٨. العمل قدرة وإرادة، مطبعة زيد بن ثابت الأنصاري، مديرية الرقاب، دمشق، ط ١، ١٩٨٣م

- **الجوهري:** إسماعيل بن حماد.

٥٩. الصحاح، تحقيق أحمد بن عبدالغفور عطاء

- **الجويني:** إمام الحرمين أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله بن يوسف عبد الله.

٦٠. كتاب الإرشاد إلى قواع الأدلة في أصول الاعتقاد، الإمام دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٩٥م

- **حسن الشافعي، الدكتور**

٦١. الآمدي وآراؤه الكلامية، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط ١٩٩٨م

- **الحموي، الإمام شهاب الدين أبو عبدالله ياقوت بن عبدالله الرومي البغدادي**

٦٢. معجم البلدان، طهران، ١٩٦٥م

- **دراز: محمد عبدالله.**

٦٣. الدين، دار القلم، الكويت، ١٩٨٢م

- **الدهلوي:** الشاه ولي الله.

٦٤. حجة الله البالغة، المكتبة السلفية، لاهور، باكستان، ب ط

- **الذهبي:** شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أحمد.

٦٥. تذكرة الحفاظ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، سنة الطبع لم تذكر

٦٦. سير أعلام النبلاء، تحقيق الشيخ شعيب الأرناؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، ط ٣،

١٩٨٥م

- **الرازي**: الإمام فخر الدين محمد بن عمر.

٦٧. الأربعين في أصول الدين، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٨٦م

٦٨. التفسير الكبير، إعداد مكتب تحقيق دار إحياء التراث العربي، مكتبة حقانية بيشاور، باكستان

٦٩. كتاب النفس والروح وشرح قواهما، تحقيق محمد صغير الحسن المعصومي، معهد الأبحاث الإسلامية، إسلام آباد، ١٩٦٨م

- **الزركلي**: خير الدين بن محمود بن محمد.

٧٠. الأعلام، دار العلم للملائين، ط ١٥، ٢٠٠٢م

- **الزمخشري**: أبو القاسم جار الله محمود بن عمر.

٧١. الكشاف عن حقائق التنـــزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ب ط، ب ت

- **السمعاني**: أبو سعد عبدالكريم بن محمد التميمي المروزي

٧٢. التحبير في المعجم الكبير، تحقيق منيرة ناجي سالم، ط ١، ١٩٨٥م، رئاسة ديوان الأوقاف، بغداد، ٢/ ١٥٩، رقم الترجمة ٧٩١

- **سعيد حوّى**:

٧٣. الإسلام، دار الكتاب العلمية، بيروت، ط ٣، ١٩٧٩م

- **السهروردي**: عبد القاهر بن عبد الله

٧٤. عوارف المعارف، دار الكتاب، بيروت، لبنان، دار الكتاب العربي، ط ١، ١٩٦٦م

- **السيوطي**: جلال الدين عبد الرحمن

٧٥. بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ٢، ١٩٧٩م، دار الفكر

- **الشهرستاني**: الإمام أبو الفتح محمد بن عبدالكريم.

٧٦. الملل والنحل، تخريج محمد بن فتح الله بدران، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ب ط

- **الشيرازي**: صدر الدين محمد.

٧٧. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٣، ١٩٨

٧٨. المبدأ والمعاد، إيران، تحقيق وتقديم سيد جلال الدين اشتياني، ب ط، ب ت

٧٩. المظاهر الإلهية، خراسان، إيران، ب ط

- **الطاهر أحمد الزاوي:**

٨٠. مختار القاموس، الدار العربية للكتاب، ليبيا، ١٩٧٧م

- **الطبري:** الإمام أبو جعفر محمد بن جرير الطبري.

٨١. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ضبط وتعليق: محمود شاكر، دار إحياء التراث العربي، ط ١، ٢٠٠١م

- **الطوسي:** أبو نصر السراج.

٨٢. كتاب اللمع، تحقيق د/ عبدالحليم محمود، طه عبدالباقي سرور، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ب ط، ب ت–

- **العامري:** أبو الحسن

٨٣. الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق د/ أحمد غراب، دار الأصالة للثقافة والنشر والإعلام، الرياض، ١٩٨٨م

- **عبد الحميد الخطيب السيد:**

٨٤. أسمى الرسالات، دار الكتاب العربي بمصر، القاهرة، ط ١، ١٩٥٤م

- **عبد القادر عيسى الشيخ.**

٨٥. حقائق عن التصوف، ب ط، ب ت

- **عبد القادر بن محمد النعيمي الدمشقي.**

٨٦. الدارس في تاريخ المدارس، تحقيق إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٠م

- **عبدالملك عبدالرحمن السعيري، الدكتور.**

٨٧. شرح النسفية في العقيدة الإسلامية، ، العراق، الرمادي، دار مكتبة الأنبار، ط ١، ١٩٨٨م

- **عبدالرحمن حسن حبنكة الميداني.**

٨٨. العقيدة الإسلامية وأسسها، دار القلم دمشق، بيروت، ١٩٧٩م

- **عبدالرحمن شاه ولي الدكتور.**

٨٩. الكندي وآراؤه الفلسفية، مجمع البحوث الإسلامية، ط ١٩٧٤م

- **العسقلاني**: ابن حجر، أحمد بن علي.

٩٠. الإصابة في معرفة الصحابة، تحقيق علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٢م

٩١. تهذيب التهذيب، دار الفكر، بيروت، ط ١، ١٩٨٤م

٩٢. فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان

٩٣. لسان الميزان، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٢م

٩٤. هدي الساري مقدمة فتح الباري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢، ١٩٩٧م

- **علي عبدالواحد وافي الدكتور.**

٩٥. الأسفار المقدسة في الأديان السابقة على الإسلام، دار نهضة مصر للطبع والنشر والفجالة، مصر، د ط

- **الغزالي**: الإمام أبو حامد محمد بن محمد.

٩٦. إحياء علوم الدين، إشراف على التحقيق والتصحيح هيئة التحقيق بدار الوعي العربي، مكتبة ابن عبدالبر، توزيع دار الكتاب الإسلامي، حلب، ط١، ١٩٩٨م

٩٧. الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق وتعليق د/ علي بوملهم، دار مكتبة الهلال، ١٩٩٣م

٩٨. تهافت الفلاسفة، تحقيق د/ سليمان دنيا، دار المعارف، مصر ط ٣

- **فرج الله عبدالباري الدكتور.**

٩٩. اليوم الآخر بين اليهودية والمسيحية والإسلام، دار الوفاء للنشر والطباعة التوزيع المنصورة، ب ط، ب ت

- **القاسمي**: محمد جمال الدين.

١٠٠. محاسن التأويل، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٤م

- **القاضي: عبد الجبار**

١٠١. المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق محمد علي النجار و د/ عبدالحليم النجار، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء والنشر، القاهرة، ١٩٦٥م

- **القرافي: الإمام العلامة شهاب الدين أحمد بن إدريس**

١٠٢. الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة، تحقيق د/ بكر زكي عوض، مكتبة وهبة، القاهرة

- **القرضاوي: يوسف الدكتور.**

١٠٣. الإيمان والحياة، مكتبة وهبة، القاهرة، ٢٠٠٢م

• **القرطبي**: أبوعبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري.

١٠٤. التذكرة، في أحوال الموتى والآخرة، دارالفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ب ط، ب ت

١٠٥. الجامع لأحكام القرآن، مطبعة دار الكتب المصرية

• **القشيري**: أبو القاسم عبدالكريم بن هوازن.

١٠٦. الرسالة القشيرية، تقديم محمد عبدالرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٨م

• **الكلاباذي**: أحمد بن محمد

١٠٧. رجال صحيح البخاري (الهداية والإرشاد في معرفة أهل الثقة والسداد)، تحقيق عبدالله الليثي، دار المعرفة، بيروت، ط ١، ١٤٠٧هـ

• **كمال محمد عيسى الدكتور**.

١٠٨. العقيدة الإسلامية، دار الشرق، جدة، ١٩٨٤م

• **لجنة التأليف والترجمة والنشر**.

١٠٩. إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية، ١٩٤٦م

• **التويجري**: **محمد بن إبراهيم الشيخ**.

١١٠. أصول الدين الإسلامي، دار العاصمة للنشر والتوزيع

• **المزي**: أبو الحجاج جمال الدين يوسف بن عبدالرحمن.

١١١. تهذيب الكمال، تحقيق د/ بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، ط ٤، ١٩٨٥م

• **محمد بن شاكر بن أحمد الكتبي**.

١١٢. فوات الوفيات، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط ١، ١٩٧٣م

• **محمد خليفه حسن، الدكتور**.

١١٣. تاريخ الديانة اليهودية، القاهرة، ١٩٩٦م

• **محمود شلتوت**.

١١٤. الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق للنشر والتوزيع، الطبعة الخامسة

• **مسلم**: الإمام أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري.

١١٥. صحيح مسلم، ط دار السلام، الرياض، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م

- **مغنية: محمد جواد.**

١١٦. الإسلام والعقل، دار العلم للملايين، ب ط

١١٧. المعجم الوسيط، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان

- **وحيد الدين خان.**

١١٨. الإسلام يتحدى، تعريب ظفر الإسلام خان، مراجعة وتحقيق د/ عبد الصبور شاهين، دار البحوث العلمية، ط ٢، ١٠٧٣م

- **ويد بركاش، الدكتور.**

١١٩. كالكي أوتار، زاوية الصوت الحراء والحكمة العبودية، ٢٠٠١م (باللغة الأردية)

ثانيا: الإنجليزية

أولا: الكتب المقدسة للديانة الهندوسية

Brahmanas

120. *The Satapatha-Brahmana*, part-I, Sacred Books of the East, Ed. Max Müller, Translated by Julius Eggeling, Aryan Books Int'l., New Dehli, Vol. 12, 1993

121. *The Satapatha-Brahmana*, part-II, Sacred Books of the East, Ed. Max Müller, Translated by Julius Eggeling, Aryan Books Int'l., New Dehli, Vol. 26, 1993

122. *The Satapatha-Brahmana*, part-III, Sacred Books of the East, Ed. Max Müller, Translated by Julius Eggeling, Aryan Books Int'l., New Dehli, Vol. 41, 1993

123. *The Satapatha-Brahmana*, part-IV, Sacred Books of the East, Ed. Max Müller, Translated by Julius Eggeling, Aryan Books Int'l., New Dehli, Vol. 43, 1993

124. *The Satapatha-Brahmana*, part-V, Sacred Books of the East, Ed. Max Müller, Translated by Julius Eggeling, Aryan Books Int'l., New Dehli, Vol. 44, 1993

Vedas

125. *Athrva veda*, Translated by Dr. Rajbali Pandey, Diamond Pocket Books, Ltd, New Delhi, 2005

126. *Hymns of The Atharva Veda*, Sacred Books of the East, Ed. by Max Müller, Translated by Maurice Bloomfield, Aryan Books Int'l., New Dehli, Vol. 42, 1993

Upanishads

127. *The Aitareya Aranyaka Upanishad*, part-I, Sacred Books of the East, Ed. & Translated by Max Müller, Aryan Books Int'l., New Dehli, Vol. 1, 1993

128. *The Brihadaranyaka Upanishad*, part-II, Sacred Books of the East, Ed. & Translated by Max Müller, Aryan Books Int'l., New Dehli, Vol. 15, 1993
129. *The Isha Upanishad*, the Principal Upanishads, edit with Itroduction ant Notes by S. Radhakrishnan, George Allen & Unwin London
130. *The Katha Upanishad*, part-II, Sacred Books of the East, Ed. & Translated by Max Müller, Aryan Books Int'l., New Dehli, Vol. 15, 1993
131. *The Kaushi Taki Brahmana Upanishad*, part-I, Sacred Books of the East, Ed. & Translated by Max Müller, Aryan Books Int'l., New Dehli, Vol. 1, 1993
132. *The Khandogya Upanishad*, part-I, Sacred Books of the East, Ed. & Translated by Max Müller, Aryan Books Int'l., New Dehli, Vol. 1, 1993
133. *The Maitrayana-Brahmana Upanishad*, part-II, Sacred Books of the East, Ed. & Translated by Max Müller, Aryan Books Int'l., New Dehli, Vol. 15, 1993
134. *The Mundaka Upanishad*, part-II, Sacred Books of the East, Ed. & Translated by Max Müller, Aryan Books Int'l., New Dehli, Vol. 15, 1993
135. *The Svtasvatara Upanishad*, part-II, Sacred Books of the East, Ed. & Translated by Max Müller, Aryan Books Int'l., New Dehli, Vol. 15, 1993
136. *The Taittriryaka Upanishad*, part-II, Sacred Books of the East, Ed. & Translated by Max Müller, Aryan Books Int'l., New Dehli, Vol. 15, 1993
137. *The Talavakara Upanishad*, part-I, Sacred Books of the East, Ed. & Translated by Max Müller, Aryan Books Int'l., New Dehli, Vol. 1, 1993
138. *The Vagasaneyi – Samhita Upanishad*, part-I, Sacred Books of the East, Ed. & Translated by Max Müller, Aryan Books Int'l., New Dehli, Vol. 1, 1993

Epics

139. *The Bhagavadgita*, Sacred Books of the East, Ed. By Max Müller, Translated by Kashinath Trimbak Telang, M.A, Aryan Books Int'l., New Dehli, Vol. 8, 1993
140. *The Mahabahardata*, Translated by JAB Buiten, the University of Chicago, Press, 1975.

Law Books

141. *The Grihya Sutra*, part-I, Sacred Books of the East, Ed. by Max Müller, Translated by Hermann Pldenbeg, Aryan Books Int'l., New Dehli, Vol. 29, 1993
142. *The Grihya Sutra*, part-II, Sacred Books of the East, Ed. by Max Müller, Translated by Hermann Pldenbeg, Aryan Books Int'l., New Dehli, Vol. 30, 1993

143. *Sacred Laws of Aryas*, part-I, Sacred Books of the East, Ed. by Max Müller, Transl. by Georg Buhler, Aryan Books Int'l., New Dehli, Vol. 2, 1993
144. *Sacred Laws of Aryas*, part-II, Sacred Books of the East, Ed. by Max Müller, Transl. by Georg Buhler, Aryan Books Int'l., New Dehli, Vol. 14, 1993
145. *The Institutes of Vishnu*, Sacred Books of the East, Ed. by Max Müller, Translated by Julius Jolly, Aryan Books Int'l., New Dehli, Vol. 7, 1993
146. *The Laws of Manu*, Sacred Books of the East, Ed. by Max Müller, Translated by G. Buhler, Aryan Books Int'l., New Dehli, Vol. 25, 1993
147. *The Minor Law Books*, Sacred Books of the East, Ed. by Max Müller, Transl. by Julius Jolly, Aryan Books Int'l., New Dehli, Vol. 33, 1993

Puranas

148. *The Agni Purana*, Compilation B K Chaturvedi, Diamond Pocket Books, New Dehli, 2004
149. *The Garuda Purana*, Compiled by B K Chaturvedi, Diamond Pocket Books, New Dehli, 2005
150. *The Kalki Purana*, B K Chaturvedi, Diamond Pocket Books, New Dehli, 2004
151. *The Linga Puran*, B K Chaturvedi, Diamond Pocket Books, New Dehli, 2004
152. *The The Vishnu Purana*, Compilation Dr. Murdoch, The Christian Literature Society, London, 1906
153. *The Varaha Purana*, B K Chaturvedi, Diamond Pocket Books, New Dehli, 2004

Sutras

154. *The Naya-Sutras of Gautama*, Translated by Mahamahopadhyaya Ganganatha Jha, Munshiram Manoherlal Publishers, New Dehli, Vol.-I, 2003
155. *The Naya-Sutras of Gautama*, Translated by Mahamahopadhyaya Ganganatha Jha, Munshiram Manoherlal Publishers, New Dehli, Vol.-II, 2003
156. *The Naya-Sutras of Gautama*, Translated by Mahamahopadhyaya Ganganatha Jha, Munshiram Manoherlal Publishers, New Dehli, Vol.-III, 2003
157. *The Sankya Aphorisms of Kapila*, edited and translated by James R. Ballantyne, Motilal Banarsidass Publishers, New Dehli, Ed.-2, 1984
158. *The Vaishihshka Aphorisms of Kanada*, Translated by Archibald Edward Gough, Munshiram Manoherlal Publishers, New Dehli, 1975
159. *The Vedanta Sutra*, part-I, Sacred Books of the East, Ed. by Max Müller, Translated by Georg Thibaut, Aryan Books Int'l., New Dehli, Vol. 34, 1993
160. *The Vedanta Sutra*, part-II, Sacred Books of the East, Ed. by Max Müller, Translated by Georg Thibaut, Aryan Books Int'l., New Dehli, Vol. 38, 1993

161. *The Vedanta Sutras*, Commentary by Rama Nuja, Sacred Books of the East, Ed. by Max Müller, Translated by Georg Thibaut, Aryan Books Int'l., New Dehli, Vol. 48, 1993

162. *The Original Yoga*, Trnaslted & Ed. By Shyam Ghosh, Munshiram Manoherlal Publishers, New Dehli, 2004

ثانيا: الكتب المقدسة للديانة البوذية

163. *Buddhist Mahayana Text*, Sacred Books of the East, Ed Max Muller, Translated by E. B. Cowell and J Takakasu Aryan Books Int'l, New Dehli, vol 49, 1993.

164. *Buddhist Suttas*, Sacred Books of the East, Ed. By Max Muller, Translated by T W Rhys Davids, Aryan Books Int'l New Dehli, VOl.11, 1993.

165. *The Dhammapada Sutta-Nipata*, Sacred Books of the East, Ed. And Translated Max Muller, Aryan Books Int'l New Dehli, VOl.10, 1993.

166. *The Questions of King Millinda*, Part-I, Sacred Books of the East, Ed. By Max Muller, Translated by T W Rhys Davids, Aryan Books Int'l New Dehli, vol. 35, 1993.

167. *The Questions of King Millinda*, Part-I, Sacred Books of the East, Ed. By Max Muller, Translated by T W Rhys Davids, Aryan Books Int'l New Dehli, vol. 36, 1993.

168. *Vinaya Texts*, Part-I, Sacred Books of the East Ed. Max Muller, Translated by T W Rhys Davids & Hermann Olden Bergs, Aryan Books Int'l, New Delhi, vol 13, 1993.

169. *Vinaya Texts*, Part-II, Sacred Books of the East Ed. Max Muller, Translated by T W Rhys Davids & Hermann Olden Bergs, Aryan Books Int'l, New Delhi, vol 17, 1993.

170. *Vinaya Texts*, Part-III, Sacred Books of the East Ed. Max Muller, Translated by T W Rhys Davids & Hermann Olden Bergs, Aryan Books Int'l, New Delhi, vol 20, 1993.

ثالثا: المراجع الثانوية

- **Abraham, William J**

179. *An Introduction to Philosophy of Religion*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1985.

- **Addison, James Thayer**

180. *The Life Beyond Death*, Houghto Mifflin Company, 1932, p. 120

- **Akhilandanda, Swami**

181. *Hindu Psychology*, Harper Brothers and Publishers, London

- **Arnol, Banerjee and Nikunaj Vihari**

182. *The Spirit of Indian Philosophy*, Heinman publishers, India, New Dehli, 1947.

- **Badham, Linda and Paul**

183. *Death and Immortality in the Religions of World*, Paragon House, New York

- **Bedekar, TranUm**

184. *History of Indian Philosophy*, Motilal Banarsidass Publishers, Dehli.

- **Benz, Ernst**

185. *Buddhism or Communism*, George Allen & Unwin Ltd, London

- **Bernard, Theos**

186. *Hindu Philosophy*, Motilal Banarsidass, Dehli, 1985

- **Bhatt, S R**

187. *Nayaya-Vaisesika*, Companion Encyclopedia of Asian Philosophy, Brian Carr & Indra Mahalingum,

- **Bleaken, C. Jouco**

188. *Historia Religionum*, London, E J Brill, Lieden Vol. II, 1971

- **Boquet, A C**

189. *Hinduism*, Hutchinson, University Library, Stratfold, London, 1948.

- **Bowes, Pratima**

190. *The Hindu Religious Traditions*, Routledge & Kegan Paul, London, 1977

- **Bowker, Jhon and Jean Holm**

191. *Worship*, Pinter Publishers, London, 1994.

- **Bowker, John**

192. *The Cambridge Illustrated History of Religions*, Cambridge University Press.

- **Brokington, J L**

193. *The Brahma Sutra, Philosophy of Spiritual Life*, George Allen & Unwin, London, 1960
194. *The Sacred Thread, Hinduism in its Continuity and Diversity*, For The University Press, Edinburg, 1991

- **Bush, C Richard**

195. *The Religious World*, Macmillan Publishing Company, New York, London, 1988

- **Casartelli L C**

196. *Soul, Encyclopedia of Religion and Ethics*, James Hasting. T & T Clark, 38 George Street, New York, Vol XI,.
197. *The Wisdom Of The Vedas*, Quest Books, Madras, India, 1992

- **Chaturvedi, Laxmi Narayan**

198. *The Teachings of Bhagavad Gita*, Sterling Publishers

- **Coward, Harold**

199. *Sin and Salvation In The World Religions*, One World, Oxford, 2003.

- **D. Coogan, Michale**

  200. *World Religions*, Duncan Baird publishers, London.

- **D. P. Chattopadhyaya**

  201. *History of Science, Philosophy and Culture in Indian Civilization*, Edited by K.T. Pandurangi, Centre for Studies in Civilization, Munshiram Manoherlal Publishers, New Dehli, 2006.

- **Daniel, Alain**

  202. *Hindu Polytheism*, Pantheon Book, New York, 1964.

- **Edwin, Knoks Mitchell**

  203. *Death and Disposal of Dead, Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Ed James Hasting, T & T Clark, 38-George Street, New York, Vol.4

- **Esnoul, AM**

  204. *The Encyclopaedia of Religion*, Editor in chief Mircea Eliade, Macmillan Publishing Company, London. vol.10

- **Espesits, John L**

  205. World Religions Today, Oxford University press London.

- **Firm, Virgilius**

  206. *An Encyclopaedia of Religion*, the Philosophical Library, New York

- **Fisher Mary Pat & Lwyster, Robert**

  207. *Living Religions*, IB Taurus & Co., London.

- **Fisher Mary Pat**

  208. *Religions Today, an Introduction*, Routledge, London, 2002.

- **Flaherty, Wendy Doniger O**

  209. *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, Motilal Banarsidass Publishers, Dehli, 1983.

- **Frauwallner, Erich**

  210. *History of Indian Philosophy*, Motilal Banarsidass Publishers, Dehli, Ed 2, 1993

- **Frazer, James George Sir**

  211. *Man God and Immortality and the Worship of the Dead*, the Macmillan Company, New York, 1927

- **Garbee, R**

  212. *Mimamsa, Encyclopedia of Religion and Ethics*, james Hasting, Vol. 9, T & T Clark, 38, George Street, New York, Vol. 8
  213. *Nyaya, Encyclopedia of Religion and Ethics*, james Hasting, Vol. 9, T & T Clark, 38, George Street, New York, Vol. 9

214. *Sankhya, Encyclopedia of Religion and Ethics*, Ed by James hasting, T & T Clark, 38, George Street, New York, Vol. 11
215. *Transmigration, Encyclopedia of Religion & Ethics*, Edited by James Hastings, T & T Clark, 38-George Street, New York, Vol. 12

- **Ghosh, Shayam**
216. *Hindu Concept of Life and Death*, Munshiram Manoherlal Publishers, New Dehli, 1981.

- **Goring, Rose Mary**
217. *Dictionary of Beliefs and Religions*, edited by Words Worth reference series, 1995.

- **Gould, William D**
218. *Oriental Philosophies*, F Moor Company, New York, 1950

- **Haigh, Henry**
219. *Some Leading Ideas of Hinduism*, Charles H. Kelly, London, 1903

- **Hamilton, Edith and Huntington Cairns**
220. *Plato, Phaedo, The Collected Dialogue*, Bollingem Series Princeton, 1982

- **Heehs**
221. *Indian Religions*, Hurst & Company, London, 2002.

- **Hick, Jhon**
222. *Disputed Questions In Theology and the Philosophy of Religion*, Macmillan Press, 1993.
223. *Philosophy of Religion*, Prentice Hall of India, New Dehli, 1993.

- **Hill, Peter**
224. *Fate, Predestination and Human Action in the Mahabharata*, Munshiram Manoharlal Publishers, New Dehli, 2001

- **Hirriyana, M.**
225. *Essentials of Indian Philosophy*, George Allen & Unwin, Ed 2, 1985
226. *Outline of Indian Philosophy*, Motilal Banarsidass Publishers, 1993.

- **Hopfe, Lewis M.**
227. *Religions Of The World*, Macmillan Publishing Company, New York, Ed. 3rd.

- **Intisar-ul-Haq, Dr.**
228. *Philosophy of Religion*, Feroz Sons, Pvt. Ltd., Lahore, 1991.

- **Jastrow, Marris**
229. *Hand Book on the History of Religions*, translated by Edward Wash Burn Hopkins, Ginn & Company, New York, Vol. 1, 1895,

- **Jhonson, Samuel and G T Bettany**

230. *Oriental Religions, Encyclopedia of World Religions*, Bracken Books, London.

- **Jhonson, Samuel and James R**

231. *Oriental Religions*, Osgood and Company, Boston, 1972.

- **John, Bowker**

232. *The Meaning of Death*, Cambridge University Press, London, 1991

- **Kantikar, V P**

233. *Hinduism*, Hodder Hedlaine, Ltd., 338- Euston Road, London, 1995.

- **Keith, Berriedale**

234. *Karma Mimasa*, Monshiram Manoherlal Publishers, New Dehli, 1978.

- **Kishore, Dr. B R**

235. *Essence of Vedas*, Diamond Pocket Books, New Dehli, 2002.

- **Klastermaier, Klaus K.**

236. *A Survey of Hinduism*, Munshiram Manoharlal Publishers, New Dehli, 1989

- **Kogen, Mizuno**

237. *Karman: Buddhist Concept, The Encyclopedia of Religion*, Edit in Chief Mircea Eliade, vol. 8

- **Koller, Jhon M.**

238. *Oriental Philosophies*, Macmillan Publishers, New York.

- **Kosulis Thomas P.**

239. *Nirvana, The Encyclopedia of Religion*, Edit in Chief Mircea Eliade, Macmillan Publishing Company, New York, vol. 10,

- **Krishna, Nanditha**

240. *The Book of Vishnu*, Penguin Books, India, 2001.

- **Krishnan, S. Radha**

241. *A Source Book in Indian Philosophy*, Princeton New Jersy, 1957.
242. *Indian Philosophy*, George Allen & Unwin, New York.
243. *The Principal Upanishads*, (Translated and Commentary) George Allen & Unwin, London, 1951.

- **Lal, Basant Kumar**

244. *Contemporary Indian Philosophy*, Motilal Banarsidass Publishers, Ed.7, 2002

- **Larson, James Gerald**

245. *Classical Smakhya*, Motilal Banarsidass Publishers, Dehli, 2005.

- **Mahalingum, Indra**

246. *Sankhya Yoga*, Companion Encyclopedia of Asian Philosophy, Ed by Brian Carr & Indra Mahalingum, Routledge, London,

- **Masih, Yakub**
  247. *The Hindu Religious Thought*, Motilal Banarsidass Publishers, Dehli, 1983

- **Masumian, Farnaz**
  248. *Life after Death*, One World Oxford, 1996.

- **Mathur, Suresh Narain & Vedi, B K Chatur**
  249. *Hindu Gods and Goddesses*, , Diamond poket books, India, 2004.

- **Mohapatra, A.R.**
  250. *Philosophy of Religion*, Sterling Publications, New Dehli, 1985.

- **Mohapatra, Amulya and Bijaya Mohapatra**
  251. *Hinduism, Analytical Study*, Mittal Publications, New Dehli, 1993.

- **Mooker Ji, Radha Kumud**
  252. *Hindu Civilization*, Longman green and Company, London, 1936

- **Morrish, Ivor**
  253. *The Thought for guide to Religion*, Pentagon Press, Dehli, 2007.

- **Muni, Swami Rajrshi**
  254. *Yoga, A Synthesis of Psychology and Metaphysics*, Motilal Banarsidass Publishers, Dehli, 2000

- **Nigosian, S.A.**
  255. *World's Faiths*, St. Martin's Press, New York.

- **Nileson, Niles C & Norwin Hein, Fronk E. Rey Nold, Allan L Millen, Samuel E Karff, Paul Mcleam, Timorthy Paul Erdel**
  256. *Religions of the World*, St. Martin Press New York, 1988.

- **Pandeya, R G and Manju,**
  257. *Purva Mimamsa and Vedanta*, Asian Encyclopedia of Indian Philosophy, Ed Briancarr and Indra Mahalingum.

- **Paliwal, B. B. Dr.**
  258. *The Message of Puranas*, Diamond Pocket Books Dehli, 2006.

- **Parabhapada, Swami**
  259. *Bhagvat Gitta As It Is*, The Bhakti Vedanta Book Trust.

- **Poussin, L De La Vallee**
  260. *Nirvana or Nibbhana*, An Encyclopedia of Religions, edited by Vergilius Ferm, the Philosophical Library, Network.

- **Savage, Minot Judson**

261. *The Passing and The Permanent in Religion*, G. P. Putnams Sons, New York, London, 1901

- **Seidel, Anna**

262. *After Life, Chinese Concepts, Encyclopaedia of Religion*, Mircea Eliade, Macmillan Publishing Company, New York, Vol. I

- **Sharma, Arvind**

263. *A Hindu Perspective on the Philosophy of Religion*, Macmillan, Publishing Company, London, 1990.

- **Sharma, D.S. Dr.**

264. *What is Hinduism*, V K Publishing, Dehli, 1991.

- **Sharma, Shiv Dr.**

265. *Brillance of Hinduism*, Diamond Pocket Books, New Dehli, 2002.

- **Sharma, Shir Dr.**

266. *Brilliance of Hiduism*, Diamond Pocket Books, 2002.

- **Shastri, Hari Parsad**

267. *The Philosophy of Love*, The Shanti Sadam Publishing Committee, 1947

- **Shivkumar Muni**

268. *The Doctrine of Liberation in Indian Religions*, Munshiram Manoherlal Publishers, Dehli, 1984

- **Shorey, Paul**

269. *Republic, Plato*, Harvard University Press, London, 1970.

- **Shourie, Arun**

270. *Hinduism*, Essence and Consequence, Vikas Publishing House, India, 1979

- **Singh, Nagandra Kr**

271. *Encyclopaedia of Hinduism*, Anmol Publications, New Dehli, 1997

- **Sir , K V**

272. *An Insight into World Religions*, vista Int'l publishing House, Dehli, 2003.

- **Smart, Ninian**

273. *Indian Philosophy, Encyclopedia of Philosophy*, Ed by Paul Edward, Macmillan Publishing Co. The Free Press New York, Vol

- **Stutley, James and Margaret**

274. *A Dictionary of Hiduism*, Routledge and Kegan Paul, London, 1977

- **Tiwari, Kedar Nath**

275. *Comparative Religions*, Motilal Banarsidass Publishers, Dehli, 1992.

- **Tober, Linda M**

  276. *Heaven and Hell, The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliode, Macmillan Publishing Company, London. Vol. 6

- **Tylor, Edward Burnett**

  277. *Religion in Primitive Cultures*, Harper & Brothers Publishers, New York, 1958.

- **Vihari, Nikunja**

  278. *The Spirit of Indian Philosophy*, Banerjee Arnold, Heinman Publishers, India, New Dehli, 1974

- **Warnen, Karel**

  279. *Non-orthodox Indian Philosophy*, Companion Encyclopaedia of Asian Philosophy, Brian Carr and Indira Mahlingum

- **Werblowsky R. J. Zwi**

  280. *Transmigration, The Encyclopedia of Religion*, Editor In Chief Mircea Eliade, Macmillan Publishing Company, London, Vol.15,

- **Werner, Karel**

  281. *Non Orthodox Indian Philosophies, Companion Encyclopedia of Asian Philosophy*, Brian Carr and Indira Mahlingum, Routledge, London

- **Wilkins W. J**

  282. *Modern Hinduism*, Thacker, Spink and Company, London, 1900

- **Zaehner, R C:**

  283. *A Concise Encyclopaedia of Living Faiths*, Hutchinson of London, 1971
  284. *Hinduism*, Oxford University Press, London, 1962.

د) فهرس الموضوعات

الفصل الثالث

المعاد الفردي والكوني ٢٢٢-٣٨٠